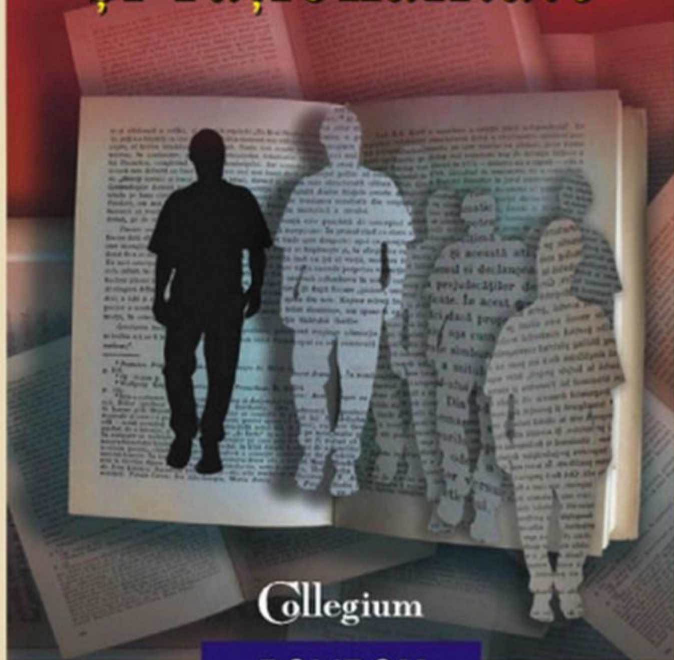
Litere

Paul Cornea

Interpretare și raționalitate



Collegium

POLIROM

Paul Cornea

INTERPRETARE ŞI RAŢIONALITATE

Sentimentul general al celor ce am păşit în secolul XXI este că lucrurile nu merg bine, că lecţiile tragice ale trecutului nu par să ne fi învăţat minte, că echilibrul de putere şi consimţământ pe care se întemeiază actuala ordine a lumii e fragil şi ameninţat să se destrame. Cu adevărat îngrijorător nu e faptul că tot mai multe obiecte, conduite, sentimente tind să se transforme în „probleme" deci să devină interpretabile, ci că un număr tot mai mare de interpretări par comandate de teamă, frustraţii, paranoia, hedonism iresponsabil, dorinţă de putere.

Îngrijorător este că auzim tot mai numeroase voci care culpabilizează raţiunea, ca şi când ea ar purta răspunderea degradării relaţiilor omului cu transcendenţa, cu ceilalţi oameni, cu el însuşi. A devenit oare raţionalitatea o marfă desuetă, fără valoare?

Această carte, o sinteză interdisciplinară a practicilor interpretative folosite în ştiinţele umane, critica literară, comunicarea cotidiană etc. încearcă să furnizeze elementele şi motivaţiile necesare unui examen aprofundat al chestiunii.

Paul Cornea

Pe copertă: ilustraţie de Bianca Simionescu

Editura POLIROM

www. polirom. ro

Paul Cornea, doctor în filologie şi profesor la Facultatea de Litere a Universităţii din Bucureşti, actualmente profesor consultant, fost director general în Ministerul Culturii (1953 – 1965), secretar de stat în Ministerul învăţământului, şef de catedră şi decan al Facultăţii de Litere (1990 – 1996). Membru în comitetul executiv şi vicepreşedinte al Asociaţiei Internaţionale de Literatură Comparată (1991 – 1997), preşedinte în exerciţiu al Asociaţiei de Literatură Generală şi Comparată din România, vicepreşedinte al Societăţii de Ştiinţe Filologice din România. Dintre volumele publicate, amintim: *Studii de literatură română modernă* (ESPLA, 1962), *De la Alexandrescu la Eminescu* (ESPLA, 1966), *Originile romantismului românesc* (Minerva, 1972), *Conceptul de istorie literară în cultura românească* (Eminescu, 1978), *Regula jocului. Versantul colectiv al literaturii* (Eminescu, 1980), *Itinerar printre clasici* (Eminescu, 1984), *Aproapele şi departele* (Cartea Românească, 1990), *Semnele vremii* (Eminescu, 1995). De acelaşi autor, la Editura Polirom a apărut *Introducere în teoria lecturii* (ed. a II-a, 1998; ed. I, Minerva, 1988; trad, italiană, 1993). La împlinirea vârstei de 75 de ani, foştii studenţi, prietenii şi colegii din ţară şi străinătate i-au dedicat volumul *Cercetarea literară azi* (Editura Polirom,

2000), coordonat de Liviu Papadima şi Mircea Vasilescu.

Paul Cornea

Interpretare şi raţionalitate

POLIROM

2006

Lector: Magda Jeanrenaud
2006 Editura POLIROM

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:
CORNEA, PAUL
Interpretare şi raţionalitate / Paul Cornea.
— Iaşi: Polirom, 2006
Bibliogr.
ISBN (10) 973 – 46 – 0281 – 0;
ISBN (13) 978 – 973 – 46 – 0281 – 0

Cuprins

semnificativitate. De la „actul de vorbire” la „discurs”

Corelaţii ale interpretării: divinaţia, lectura şi relectura

Interpretarea şi jocul

„Explicarea” şi „explicaţia”

Sensul ca „flux semantic” şi „negociere”

Resursele cognitive ale interpretării

Comprehensiunea. Explicarea în sens larg

Explicarea în sens restrâns („propriu-zisă”)

3. Confruntarea fără de sfârşit dintre raţional şi iraţional

„Interpretarea este un act raţional”

Un termen greu de definit

Semnificaţii actuale

De la Platon şi Aristotel la Lumini

Raţionalişti şi empirişti

Luminile. Kant şi Hegel

Deschiderile modernităţii

Mirajele noii epoci. Auguste Comte

Pozitivismul. Claude Bernard, Gherea, Lanson

Remodelări ale raţionalităţii. De la geometriile noneuclidiene la ideal-typus-ul lui Max Weber

O societate filosofică din Viena anului 1911

Pozitivismul logic şi iluziile lui

În loc de prefaţă

Am scris această carte în intenţia de a studia statutul interpretării: a-i analiza originile, modalităţile funcţionării, vecinătăţile contextuale, domeniile aplicării, influenţele care o modelează, limitele de validitate, rentabilitatea cognitivă. Nu ţin să-mi rezum aici ideile, nici să aduc lămuriri suplimentare asupra temei. Motivul e clar: dacă n-am reuşit să mă explic suficient în cele 600 de pagini ale cărţii, voi izbuti cu atât mai puţin s-o fac în câteva rânduri. De altfel, asemenea oricui şi-a încheiat tocmai o cercetare pretenţioasă şi amplă, sunt încă prea aproape de ea spre a o privi cu detaşare – condiţie primordială a unei serioase interogaţii critice.

Singurul lucru pe care simt nevoia să-l împlinesc în această falsă prefaţă e să-mi exprim gratitudinea faţă de cei care m-au ajutat s-o scot la capăt. Doresc, în primul rând, să mulţumesc soţiei mele, care a făcut tot ce i-a stat în putinţă – şi chiar ceva pe deasupra – ca să-mi asigure un climat de confort psihic şi să mă sprijine în învingerea momentelor de impas; familiei mele, lui Andrei şi Octav, Alinei şi Adei, care m-au înconjurat cu o atenţie afectuoasă pe întreg parcursul muncii.

Le sunt recunoscător lui Mihai Zamfir şi lui Andrei

Cornea pentru osteneala binevoitoare de a-mi fi citit manuscrisul şi de a-mi fi împărtăşit preţioasele lor observaţii.

Adresez mulţumiri călduroase doamnei Magda Jeanrenaud, care mi-a dovedit o dată în plus fidelitatea prieteniei ei, acceptând, într-un moment de supraîncărcare cu treburi, să întreprindă o lectură exigentă şi minuţioasă a textului; domnului Adrian Şerban, redactor de carte, pentru priceperea, sârguinţa şi, nu în ultimul rând, tactul demonstrate pe întregul parcurs al muncii; domnului Silviu Lupescu, directorul Editurii Polirom, pentru sprijinul său constant şi amical.

În prefaţa la ediţia a doua a *Societăţii deschise şi duşmanilor ei*, Karl Popper spune: „O carte nu este niciodată încheiată. În timp ce lucrăm la ea învăţăm îndeajuns de multe lucruri pentru ca în momentul când ne-am întors ochii de la ea să o găsim imatură” (trad. rom. de D. Stoianovici, Humanitas, 1993). Poate că unii vor socoti cuvântul „imatur” exagerat. Dar dacă Pöpper îl crede valabil pentru sine, atunci îl pot admite şi eu.

P.C. iunie 2006

1. Înţelegerea

Definiţii standard

Faptul psihic al înţelegerii este atât de complex încât nu sunt sigur dacă un singur concept îi acoperă efectiv toate speciile şi speţele. E oare acelaşi lucru să înţelegi o teoremă matematică, un poem modernist, un sentiment, un mit, o sonată, un vis, comportamentul unui necunoscut, planul unei case, cauza unui eveniment, funcţionarea unei maşini etc? să te înţelegi cu cineva, în sensul căderii de acord asupra unei chestiuni oarecare? să ai înţelegere, altfel spus, îngăduinţă, toleranţă, pentru felul cuiva de a fi?

Cu perspicacitatea-i cunoscută, Wittgenstein a relevat complexitatea termenului şi şi-a mărturisit perplexitatea. Folosim cuvântul – spunea el – „şi când e vorba de cineva care cunoaşte bine o limbă, şi în cazul unui începător, şi când e vorba de o frază muzicală, şi când e vorba de un text scris”. Împotriva procedurii curente de a căuta „ceva comun tuturor lucrurilor pe care le subsumăm în mod obişnuit unui termen general”, el preconiza ca, în locul unui substrat unitar, să avem în vedere noţiunea greu de explicitat, totuşi foarte sugestivă, de „asemănări de familie” (Wittgenstein, a, p. 51 – 52).

Altă dată, înclina să creadă că faptul de a-i atribui înţelegerii „caracterul de «proces psihic» unifică, deşi într-un mod înşelător, diversele varietăţi. Cu toate astea, esenţialul procesului trebuie să fie acelaşi, de vreme ce ne servim de acelaşi concept” *(idem,* e, p. 74 – 75). Ultima frază a paragrafului e decisivă: există probabil un „numitor comun” indus de utilizarea unui „singur” cuvânt (cum ştim, termenul „înţelegere” are şi un sinonim: „comprehensiune”, însă, cum vom vedea imediat, echivalenţa ridică unele probleme). Definiţiile standard ale dicţionarului încearcă tocmai să identifice şi să sistematizeze accepţiile principale ale cuvântului, care-şi oferă umbrela generoasă atâtor nuanţe şi particularităţi.

Românescul „a înţelege” vine din latinescul *intelligere,* care în franceză a dat substantivul *intelligence,* dar nu s-a păstrat ca verb. Proprietatea de „a înţelege” e exprimată în franceză prin verbul *comprendre,* cu semnificaţiile: a cuprinde într-un ansamblu, a conţine în sine (a îngloba); a da un sens clar (a descifra, a sesiza, a interpreta), a-ţi da seama de cauze, motive; a avea o cunoaştere intuitivă (comprehensiune). Aceeaşi sferă semantică este parţial intersectată de verbul *entendre,* care înseamnă a acorda atenţie, a avea intenţia; a percepe, a sesiza; a percepe prin auz, a asculta; a accepta, a

conveni, a se pune de acord etc.

Românescul „a înţelege” preia semnificaţiile centrale ale ambilor termeni – şi *comprendre,* şi *entendre –,* adăugându-le chiar una în plus. Avem astfel, în mod esenţial: 1. a sesiza, a percepe cu mintea, a pricepe, a pătrunde la cauze; 2. a accepta, a conveni, a cădea de acord; dar şi 3. a avea bunăvoinţă, a manifesta toleranţă.

Hans-Georg Gadamer observa că germanul *verstehen* (rom. „A înţelege”, eng. *to understand)* pare să fi fost utilizat originar pe teren juridic: a apăra o cauză (*eine Cauze verstehen).* Prin extindere, termenul a ajuns să însemne că apărarea cauzei străine a devenit o cauză proprie, că ea a fost asumată atât de trainic încât niciun contraargument al adversarului nu l-ar mai putea descumpăni pe avocat. Înţelegerea ar implica deci o „apropiere” a obiectului, o corelare cu şinele. Cele două accepţii contemporane ale lui *verstehen*: a înţelege ceva şi a se pricepe la ceva *(ei verstent nicht auf das Lesen* = n-are abilitatea de a citi), prima de „înţelegere” propriu-zisă, a doua de *savoir-faire* (aptitudinea de a se achita de o sarcină la nivelul practic), manifestă aceeaşi conştiinţă de sine în raport cu ceva exterior („ştiu cum trebuie să mă descurc”) (Gadamer, a, p. 52). Prin urmare, comentează Gadamer, misiunea de bază a înţelegerii constă în

elaborarea de proiecte autentice, care să corespundă obiectului. Însă această deschidere spre Celălalt nu se obţine printr-o neutralizare a subiectului: „Nu e nici posibil, nici necesar, nici de dorit ca să ne punem pe noi înşine în paranteză” (*ibidem*, p. 81). Înţelegerea implică şinele în mod necesar, e până la un punct o autocunoaştere.

Înţelegerea ca „sesizare”

Ce înseamnă „a înţelege”?

Înţelegerea e o funcţie centrală a inteligenţei, care vizează sesizarea conţinutului semantic al unui enunţ sau al unui text, pătrunderea esenţei unei situaţii, unei probleme, unui comportament, unei stări de lucruri etc. Când „înţelegem”, ne facem o idee clară despre „ceva”, conformă naturii sale, ne reprezentăm adecvat o problemă sau un aspect al ei, surprindem cauza unei acţiuni sau mobilul ei, ne descurcăm în haosul aparent al unei îmbulzeli de date, instaurăm corelaţii pertinente între obiecte, persoane, evenimente, fenomene etc. Sesizarea comportă integrarea selectivă şi evaluarea de noi informaţii în orizontul cognitiv al subiectului. „Înţeleg”

doar dacă sunt în stare să absorb informaţia nouă, punând-o în legătură cu stocul meu de reprezentări şi cunoştinţe (Repertoriul), şi dacă dispun de strategiile necesare pentru a o asimila (abilităţi procedurale). Practic, înţelegerea unui enunţ ar consta din: 1. identificarea a ceea ce „spune" referentul (despre ce se vorbeşte); 2. conectarea referentului cu ceea ce e predicat despre el (informaţia nouă conţinută în predicat trebuie integrată la „adresa ei corectă" din memorie) (Brown, p. 64). Înţelegerea reclamă deci o anumită competenţă, care se bizuie pe însuşiri native, dar şi pe o zestre de cunoştinţe indispensabile (privind limba comună, sistemele de convenţii şi stereotipii de uz curent, o vulgată enciclopedică minimală etc.). Aşadar, ea implică, deopotrivă, natură şi cultură, spontaneitate intuitivă, dar şi un anumit grad, fie şi elementar, de cunoştinţe şi antrenament cognitiv.

Înţelegerea intră în acţiune automat, ori de câte ori plonjăm în activităţi cotidiene – bricolaje, întâlniri, conversaţii, tranzacţii etc. –, când receptăm sau producem texte, conducem automobilul, traversăm strada, ascultăm radioul, ne uităm la televizor, când învăţăm, judecăm, ne amintim, rezolvăm probleme etc. Trecerea de la reflex la reflecţie, de la automatism la deliberare, de la spontaneitate la actul conştient al interpretării se

săvârşeşte prin stadii intermediare, adesea dificil de discriminat.

Un exemplu tipic de pasivitate îl oferă visul, în care individul înregistrează imagini de persoane, decoruri şi întâmplări, ca şi când ar fi luat prin asalt: siluete mai conturate sau evanescente, bizare, învălmăşite într-un soi de balet enigmatic, i se impun cu tărie, fără ca, aparent, eul să aibă vreo iniţiativă. În acest caz, conştiinţa pare a funcţiona asemeni unui „organ de simţ care permite perceperea calităţilor psihice” (Zamfirescu, p. 106). Dovada că nu „ştim” că visăm e că, trezindu-ne, în prima clipă de buimăceală, se întâmplă să nu ne dăm seama dacă ceea ce am „văzut” şi am trăit a fost sau nu „aievea”.

În schimb, în lectura unui afiş publicitar sau în răsfoirea unei gazete, e posibil ca elementele automatizate ale comportamentului (în speţă capacitatea de decodificare a limbajului şi cunoaşterea convenţiilor culturale curente) să funcţioneze în paralel cu o anumită conştiinţă a situaţiei. Evident, aceasta variază, poate fi mai mare sau mai mică, dar cine ar fi în stare s-o măsoare şi, la urma urmei, la ce ne-ar folosi? Deşi teoretic graniţa între înţelegere şi interpretare ar trebui să se afle „undeva”, în cele mai multe cazuri ea e greu sau imposibil de stabilit. De altfel, e şi inutil s-o căutăm. Important e că, în punctul

de plecare, acţionăm spontan, că de la un moment dat înainte, când pe traiectul comunicării survine un blocaj, un incident neprevăzut sau când, pur şi simplu, simţim nevoia de a aprofunda ceea ce ni se dezvăluie inconsistent sau promiţător, dar aburos (de exemplu: ce a intenţionat interlocutorul să spună? e oare corect ce a afirmat?), declanşăm un soi de mică „anchetă”, trecem pe o treaptă superioară a formării sensului. Adică: ne „implicăm”, luăm act de situaţie, ne rechemăm instantaneu în activitate eul „pensionat”, reconsiderăm atent starea de fapt, cântărim circumstanţele, analizăm îndreptăţirea expresiilor folosite, căutăm soluţii de clarificare şi depăşire a crizei de semnificaţie, le testăm mental eficienţa, într-un cuvânt – interpretăm.

Afectivitatea, plasticitatea, autoreglarea

Înţelegerea mobilizează toate resursele spiritului, amestecând diverse niveluri de activitate mentală într-un complex de imagini, intenţii, emoţii, supoziţii, raţionamente logice şi analogice, intuiţii. Citând-o pe Hannah Arendt, Edelman consideră relevantă sugestia cunoscutei eseiste de a imagina că între activităţile superioare ale intelectului ar avea loc un fel de dialog

intern, un soi de „doi în unu”, purtat între *Vernunft* (raţiunea pură) şi *Verstand* (o comprehensiune direct legată de procesele cognitive subliminale, de percepţie, afectivitate etc.) (Edelman, p. 267). Cele două tipuri de activitate ar corespunde, din punct de vedere nouro-fiziologic, celor două emisfere cerebrale, disimetrice şi, în acelaşi timp, echipotenţiale (întrucât, în cazul unor leziuni, fiecare emisferă are posibilitatea să preia o parte a funcţiunilor celeilalte); stânga guvernează gândirea analitică, abstractă, raţionalitatea şi calculul, secvenţialitatea, înclinările spre tehnică, masculinitatea, în vreme ce dreapta controlează gândirea intuitivă, concretă, comprehensiunea, simultaneitatea şi sinteza, comunicarea psiho-afectivă şi arta, feminitatea (Morin, a, p. 89 – 90).

O chestiune de însemnătate crucială, dar nerezolvată satisfăcător până în momentul de faţă o constituie interacţiunea dintre activităţile intelectuale superioare şi sistemul afectiv. Desigur, nimeni nu contestă existenţa influenţelor reciproce, însă, din păcate, nu dispunem încă de o teorie care să expliciteze în mod precis legăturile celor două domenii. Freud a făcut mult pentru lărgirea cunoştinţelor noastre în materie, totuşi, unor cercetători de azi, studiile sale, tinzând să explice că aparatul nostru psihic devine ineficace când e invadat de pulsiuni şi să

condiţioneze investiţiile cognitive de mecanismul sublimării, le par prea speculative.

Cei mai mulţi psihologi consideră că percepţiile, amintirile şi interpretările constituie ingredienţi esenţiali ai emoţiei. Dacă o stare de excitaţie poate fi trăită din unghiuri emoţionale foarte diferite e tocmai din cauza modului în care aceasta e identificată şi interpretată. Pe de altă parte însă, reacţiile emotive sunt adesea mai rapide decât interpretările situaţiei, de vreme ce resimţim anumite emoţii înainte de a le conştientiza, ceea ce s-ar explica prin existenţa unor trasee neuronale care ocolesc ariile corticale legate de gândire. Richard Lazarus se numără printre cei ce susţin că o evaluare cognitivă a situaţiei precedă de obicei emoţia, deşi admite şi el că răspunsuri emoţionale de tipul atracţiei ori dezgustului nu implică neapărat o luare de act conştientă (Myers, p. 454 – 457). „Ceea ce lipseşte fundamental în psihologie e o teorie falsificabilă a relaţiilor între cele două sisteme” – scrie Annick Weil-Barais (Weil-Barais, p. 57). Termenul „falsificabil” în enunţul acesta e luat în sens popperian, altfel spus, vrea să accentueze necesitatea unei cercetări „ştiinţifice”, în înţelesul tare al cuvântului.

Altminteri, corelaţia dintre gândire şi emoţie e resimţită intens de orice subiect. Ştim foarte bine, din

proprie experienţă, că oricât s-ar lăsa cineva absorbit, în anumite momente de har, de propria-i meditaţie, oricât s-ar abstrage literalmente din contextul său de viaţă, devenind una cu raţiunea, până la urmă gravitaţia telurică îşi spune cuvântul. Gândirea, ca şi înţelegerea depind de senzaţiile trupului şi de emoţiile sufletului.

O iritare bruscă, o secreţie sporită de adrenalină limitează resursele individului. Odată cu pierderea stăpânirii de sine, scade agilitatea sesizării, înţelegerea se tulbură, devine confuză, tinde să se blocheze. Orizontul minţii pare să se restrângă, iar putinţa unei reacţii alternative se reduce până la dispariţie. Dimpotrivă, o stare de jubilaţie sau de exaltare, produsă de un eveniment fericit ori de un efort creator, în armonie cu predispoziţiile lăuntrice, augmentează posibilităţile înţelegerii. Subiectul capătă aripi, e parcă purtat spre ţel în mod rapid şi luminos, de o forţă supranaturală. Devine parcă mai limpede decât oricând afirmaţia lui Heidegger că înţelegerea ne proiectează spre propriile posibilităţi.

Printre atributele caracteristice înţelegerii un loc însemnat îl deţin „plasticitatea” şi „autoreglarea”. Ele explică de ce natura a ceea ce trebuie înţeles prelimină, până la un punct, aptitudinile mobilizate şi modul de desfăşurare a procesului sesizării. Mijloacele par de

fiecare dată adaptate sarcinii asumate, mizei puse în joc, gradului de motivaţie a subiectului. În funcţie de hazardul confruntării cu anumite obiecte sau de alegerea lor intenţională – probleme ale meseriei ori specializării, conversaţii intime sau pe teme generale, lecturi ale unor opere de tip diferit (ştiinţă, filosofie, muzică, arte vizuale) etc. –, ne dovedim capabili de prestaţii adecvate situaţiei, aşadar variate în accentul cognitiv şi investiţia emoţională.

Dar, desigur, ceea ce frapează este extraordinara diversitate a înţelegerii la scara interindividuală. Unii manifestă o preponderenţă evidentă spre viziunile de ansamblu, spre aspectele globale, alţii înclină spre particular şi concret, au parcă un organ special pentru detalii şi nuanţe. Mulţi subiecţi, probabil majoritatea, formează semnificaţia sau o asumă secvenţial, pas cu pas, fără a opera discontinuităţi ori salturi. Alţii, în schimb, de obicei mai puţin numeroşi, în condiţii de solicitare motivată, caută de la sine căi nonrutiniere de rezolvare a unor probleme; ei părăsesc adesea procedurile algoritmice, deja repertoriate, în favoarea unor proceduri euristice, ingenioase, care accelerează drumul spre soluţie sau înlătură obstacolele prin ipoteze alternative sau mişcări neaşteptate. Unii se simt „acasă” în matematică şi fizică, excelează în capacitatea de a gândi logic şi a raţiona

deductiv. Alţii au o deschidere specială pentru literatură şi arte, îşi stăpânesc anevoie plăcerea de a imagina, de a-şi investiga conştiinţa, în ascunzişurile şi subterfugiile ei, ele a se lăsa purtaţi de vibraţiile sensibilităţii, nu neapărat în crearea de opere, ci mă bucuria lecturii, a spectacolului, a concertului, în răsfăţul cu culori, sonuri, fantasme, ficţiuni.

Howard Gardner a teoretizat într-o carte relativ recentă (1983) existenţa a şapte tipuri de inteligenţă, cărora le-ar corespunde tot atâtea forme ale înţelegerii. După psihologul american, inteligenţa ar putea fi: lingvistică, logico-matematică, muzicală, spaţială, kinestezică, orientată spre sine şi orientată spre alte persoane (Gardner, b, p. 250 şi urm.). Nu cred oportună o discuţie asupra acestei tipologii, care-şi are, în mod evident, puncte de sprijin, după cum, tot atât de evident, prezintă şi laturi vulnerabile. Am citat-o pentru a sublima că monolitismul intelectualist, multă vreme dominant în „înţelegerea înţelegerii”, e azi în pierdere de viteză. Nu e important dacă pot fi distinse trei, şapte sau zece varietăţi de inteligenţă, ci că e inexact a reduce polimorfismul termenului la unitatea rigidă a logicismului şi a gândirii conceptuale.

În orice caz, o diviziune majoră separă latura sa „raţională” de cea pe care aş numi-o „existenţială”. Cea

dintâi are în vedere aspectele logice, coerente, inteligibile ale lumii şi operează cu criterii, reguli, temeiuri, noţiuni. Cea de-a doua promovează emoţii, experienţe, imagini, trăiri sufleteşti, fantasme etc., aducând în spaţiul conştiinţei şi sugerând existenţa, dincolo de ea, a inepuizabilelor zăcăminte de iraţional, cu care raţiunea, vrând-nevrând, trebuie să convieţuiască. Cel mai bun exemplu al funcţionării înţelegerii de tip „existenţial" îl găsim în abordarea pertinentă a poeziei şi, în genere, a artei. În aceste domenii, precumpăneşte ceea ce I.A. Richards numea „limbajul emotiv", unde referinţa e subordonată „atitudinii" şi, prin urmare, nu se pune problema adevărului ori falsităţii. De aceea, cei ce vor să „înţeleagă" creaţia trebuie „să poată primi şi unifica o experienţă fără să încerce să o prindă într-o plasă intelectuală sau să stoarcă o doctrină" (Richards, p. 260,277). În lectura unui poem sau în audierea unui solo de vioară, ceea ce ni se întâmplă depăşeşte sensul şi referinţele. Starea noastră de spirit nu poate fi redată prin concept, intensitatea şi dramatismul trăirii nu sunt comunicabile prin niciun fel de parafrază.

Intuiţia

Există două accepţii ale conceptului de „intuiţie”. Una e cea intelectualistă, a filosofiei clasice, exploatată de Kant şi formulată exemplar de Descartes: „Prin intuiţie nu înţeleg – spunea cel din urmă – acea impresie nesigură pe care o dau simţurile, nici judecata înşelătoare a imaginaţiei, atunci când cârpăceşte lucrurile împreună, ci ideea unei minţi limpezi şi atente care este atât de simplă şi de distinctă încât nu mai poate exista nicio îndoială asupra lucrului pe care îl înţelegem. Altfel spus, intuiţia este ideea neîndoielnică pe care o elaborează o minte limpede şi clară, atunci când se ajută numai de lumina raţiunii” (Descartes, p. 144).

O a doua accepţie, antiintelectualistă, favorizată de romantici, des întâlnită la poeţi şi la matematicieni, a fost teoretizată de Bergson drept un mijloc de cunoaştere opus inteligenţei, permiţând un acces direct la interioritatea vieţii spiritului. În acest din urmă sens, deşi nu neapărat în expresia dată de Bergson, conceptul e azi extrem de răspândit. Mulţi îl echivalează cu presimţirea ori flerul, iraţional în substanţă şi intraductibil în cuvinte, care ghidează uneori înţelegerea din preliminarii direct la concluzie, fără a mai urma traseul lung şi laborios al

argumentării.

Raţionaliştii explică scurtcircuitarea etapelor drept consecinţa unui travaliu subconştient. Eboşa soluţiei s-ar ivi sub forma unei revelaţii, a unei bruşte emergenţe, aparent nemotivate, însă numai după ce problema în discuţie a fost supusă unei cercetări serioase, a fost gândită şi răsucită pe toate feţele. „Intuiţia – scrie Henri Wald – nu este nici logică, nici supra-logică, ci infra-logică, deoarece nici nu se opune logicii, nici nu o depăşeşte, ci o pregăteşte. Intuiţia este, de fapt, o inducţie incompletă, amplificatoare, care în loc să se desfăşoare treptat, de la o premisă la alta şi apoi la concluzie, saltă străfulgerător de la individual la general”. (Wald, p. 53) în aceeaşi perspectivă, Umberto Eco consideră intuiţia drept „o foarte rapidă mişcare a minţii, pe care teoria semiotică ar trebui s-o poată descompune în toate elementele” (Eco, d, p. 182). Aşadar, practic: toţi au văzut mere căzând din pom, dar unuia singur i-a venit ideea legii gravitaţiei. Newton avea desigur o minte genială, dar era şi preocupat până la obsesie de legile mecanicii cereşti. De obicei găseşte acela care ştie să caute. Intuiţia nu e un dar divin, e un privilegiu al celor superior dotaţi, capabili, în acelaşi timp, de un efort perseverent şi pasionat. Ea gratifică o muncă trudnică şi obscură, care pur şi simplu scapă

observaţiei curente.

Cu totul alt sunet de clopot întâmpinăm la Carl Gustav Jung. El consideră intuiţia drept „o funcţie psihologică de bază”, „care mijloceşte percepţii pe cale inconştientă”. Nu e nici senzaţie, nici sentiment, nici deducţie intelectuală, „deşi poate să apară şi sub aceste forme”. „Conţinutul (ei) ni se înfăţişează ca un întreg definitiv, fără ca noi să fim în stare să spunem sau să înţelegem în ce fel s-a constituit”. Conţinuturile intuiţiei sunt „date”, ca şi cele ale percepţiei, contrariu conţinuturilor afective şi intelectuale, care au caracter de „derivat”, de „produs”. De-aici siguranţa şi certitudinea cunoaşterii intuitive. „Intuiţia – conchide Jung – este o funcţie iraţională, deşi componentele ei pot fi ulterior analizate, iar apariţia ei poate fi pusă de acord cu legile raţiunii”. (Jung, p. 491 – 492) De notat însă că, pentru Jung, „iraţional” nu înseamnă contrariu raţiunii, ci situat în afara ei.

Caracterul prejudicial al înţelegerii

Voi vorbi pe larg în paginile următoare de caracterul prejudicial al interpretării. Remarcabil e că acesta se conturează încă din faza înţelegerii deoarece, în chiar

momentul primelor relaţii cu un obiect ce intră în raza atenţiei noastre, proiectăm asupră-i un fascicul difuz de predispoziţii, cunoştinţe şi experienţe trecute. Vreau să spun că nu există abordare perfect ingenuă a unei exteriorităţi, că totdeauna în exerciţiul sesizării e implicat, chiar şi dacă în doze minimale, un *parti-pris,* o aprehensiune, un mod specific de comportament. Acest unghi particular de refracţie exprimă, deopotrivă, personalitatea individului şi modelarea ne care i-o impune momentul istoric, formaţia şi ambientul cultural, înţelegerea ne apare ca individuală, e totdeauna a mea, a ta, a lui. Dar fiecare singularitate emerge pe fundalul unui plural, pluralul intersubiectivităţii care ne constituie. Asta înseamnă: înrădăcinarea într-o limbă, cu orizontul ei categorial şi organizator al experienţelor senzoriale; comunitatea unei culturi, cu referinţele, valorile şi limitările ei inerente; solidaritatea unui grup de interese ori de elecţiune etc. Anticiparea prejudicială a lumii, proprie oricărui individ (sau „subiect”, cum spun mai ales filosofii, sau „agent”, cum spun îndeosebi sociologii, sau „actor”, cum spun adesea psihologii), numită de Heidegger şi Gadamer „precomprehensiune”, include toate determinările menţionate, care ne situează ca fiinţe istorice, dependente de locul inserţiei în viaţa socială. E

adevărat că precomprehensiunea nu acţionează în toate împrejurările cu aceeaşi intensitate. Ea se manifestă, de pildă, estompat în schimbul cotidian de informaţii; dar şi aici iese îndată la suprafaţă când sunt puse în discuţie credinţe, valori, motivaţii, criterii, norme.

De regulă, anticipările pot fi atât de puternice încât există adesea primejdia ca individul să sesizeze mai mult ceea ce aşteaptă să vadă decât ceea ce poate fi efectiv văzut. De aceea, nimic nu e mai necesar decât capacitatea autoscopiei şi a controlului de sine, desigur nu în scopul regăsirii unei închipuite, imposibile neutralităţi originare, ci pentru a ne conştientiza propriile înclinări, pentru a şti, pe cât de lucid e cu putinţă, care e baza noastră de plecare. În felul acesta, cel care „înţelege" se poate deschide către obiect, captându-i proprietăţile „reale", pe care trebuie să conteze, fie că-i plac, fie că-i displac. Evident, nu e uşor să distingi între ce „ai dori" ca un obiect „să fie" şi ceea ce efectiv „este", ai nevoie de tenacitate ca să reuşeşti să-ţi dai seama şi de înţelepciune ca să accepţi ce te contrazice. Gadamer spune că „cel care înţelege nu revendică o poziţie superioară, ci recunoaşte că propria prezumţie de adevăr poate fi pusă la încercare" (Gadamer, e, p. 117). E însă clar că, în enunţul acesta, verbul la indicativ prezent se referă la cel ce efectiv, în sensul plin şi

autentic al termenului, „înţelege”, nu la cel care ascultă doar cuvintele ori se preface că le pricepe.

Precomprehensiunea nu constituie un dat fixat odată pentru totdeauna, nemodificabil pe parcursul existenţei. Dacă aşa ar sta lucrurile, atunci individul n-ar face altceva decât să răspundă mereu şi mereu doar acelor stimuli care convin aptitudinilor sale, confirmându-şi aşadar cu fiecare prilej propriile presupoziţii. Altfel spus, el s-ar reproduce continuu pe sine. În realitate, cum voi încerca să demonstrez în detaliu ulterior, această concepţie fatalistă e falsă. Structurile prejudiciale nu sunt încremenite, ele reprezintă un pachet de disponibilităţi aflate într-o permanentă interacţiune cu mediul ambient. Datorită îndeosebi educaţiei, experienţelor proprii de viaţă, dar şi capacităţii de autodeterminare limitată, totuşi efectivă, subiectul se „construieşte” fără încetare, chiar şi atunci când nu-şi dă seama de ceea ce face. Tendinţa inerţială de a persista în habitudini şi reflexe câştigate e compensată de ispitele noului, de ambiţia performanţei, de voinţa adaptării la cerinţele proaspete ale vieţii. Omul e o fiinţă care învaţă, capabilă să se autocritice şi să se mitocreeze, să-şi impună ţeluri şi să se lupte pentru atingerea lor. Pariul acestei cărţi (căruia sunt totuşi departe de a nu-i percepe grăuntele de utopie!) este că „se poate”.

A „crede „că înţelegi şi inerenţa aproximării

În ce măsură înţelegerea îşi atinge ţinta? La această întrebare capitală nu există un răspuns general: dacă înţelegem sau nu depinde de dificultatea a ceea ce trebuie înţeles, de competenţa pe care agentul o aruncă în joc, de condiţiile în care se desfăşoară procesul sesizării. Ducă rezultatul scontat întârzie să apară, agentul are latitudinea fie să renunţe, cum se întâmplă cu profanul nimerit întâmplător la o conferinţă savantă sau cu cititorul căruia i-a căzut în mână o carte într-o limbă necunoscută, fie să se angajeze într-un demers interpretativ, mai mult ori mai puţin laborios, aşa cum vom vedea desluşit mai departe.

Chestiunea e însă că nu e chiar simplu şi nu e dat fiecăruia să ştie că nu ştie. Există oameni care sunt pur şi simplu depăşiţi de ceea ce văd sau aud când se întâmplă să iasă din cercul habitudinilor cotidiene, oricare detestă să-şi recunoască ignoranţa, fie şi faţă de sine, ori cărora li se pare că pricep orice, indiferent de materie şi de propria pregătire. Cei mai mulţi cred fără să ştie, alţii, din vanitate ori snobism, se prefac a şti fără să creadă. Uneori intervine şi comoditatea: n-avem destul timp să reflectăm sau să apreciem că exigenţa de a pune lucrurile la punct e prea

costisitoare. Oricum, partea proastă rezidă în aceea că înţelegerea corectă nu poate fi verificată deplin decât în anumite cazuri privilegiate, în matematică, în logică, în ştiinţe în genere şi în cele experimentale în mod special. Când însă ne formăm rapid o opinie într-o conversaţie cu cineva din afara cercului nostru de cunoştinţe sau pe baza lecturii unui poem sau a audierii unei emisiuni despre originea universului ori când încercăm să surprindem subtextul unui discurs politic sau să ne explicăm un comportament bizar etc. – în toate aceste cazuri (şi în altele, asemănătoare) n-avem posibilitatea de a ne „controla” înţelegerea decât în limite restrânse.

Ceea ce putem face (simplific foarte mult) e, în primul rând, să efectuăm un demers interpretativ, în alte cuvinte, să reflectăm sistematic asupra „datelor” problemei, reluându-le în discuţie şi analizând atent în: e măsură sensul construit în mod spontan, pe temeiul lor, se justifică. Nu intru acum, evident, în detalii de procedură, voi reveni asupra chestiunii pe larg, în fond aceasta e însăşi tema cărţii de faţă. Pentru moment, să admitem că „rejudecarea” (aşadar interpretarea la „rece” a punctului de vedere degajat la „cald”) dă câştig de cauză opiniei iniţiale. Sunt acum mai „sigur” decât înainte de îndreptăţirea mea, ceea ce e un lucru pozitiv. Dar e oare

suficient spre a fi convins că nu greşesc, dispun cumva de o „garanţie” solidă că nu sunt victima propriei subiectivităţi?

Ajung acum la cel de-al doilea mijloc de control: practica. E vorba de conformarea celui care ascultă ori citeşte la ce i se transmite prin viu grai sau scris: dacă şeful batalionului execută ordinul comandantului, dacă cercetătorul respectă întocmai instrucţiunile în vederea realizării unui experiment, dacă turistul care ascultă buletinul meteo se orientează în funcţie de indiciile prognozei etc., înseamnă că fiecare din cei numiţi – ofiţer, cercetător, turist – a înţeles exact sensul celor spuse. Înţelegerea funcţionează în aceste cazuri (şi altele similare) fără probleme, iar verificarea e faptică. Dar să nu uităm, ne aflăm aici într-un stadiu nonambiguu şi comunicativ al limbajului, când locutorii se găsesc faţă în faţă, sub umbrela aceluiaşi context, uzând de un registru elementar şi impersonal al vorbirii, evitând orice complicaţie şi pliindu-se întocmai pe normele comunitare. Procedura devine însă inaplicabilă în exemplele mai pretenţioase, de la care am pornit: o conversaţie atipică, semnificaţia unui poem ori a unei concepţii ştiinţifice, semnificaţia acoperită a unui discurs, intenţia exprimată de o anumită purtare etc.

În aceste cazuri, operează un al treilea mod de control, deşi indirect, anume ghidarea în funcţie de consensul existent. Ideea e ca agentul să-şi compare judecata personală cu opinia majoritară, pe principiul că mai mulţi văd mai bine decât unul singur; concret, i se cere să-şi amendeze ori să-şi rectifice major punctul de vedere, apropiindu-l sau identificându-l cu cel ce are „curs”, creditat de autoritatea numărului. Acceptăm cu toţii această filosofie, neavând încotro, deşi nu e greu de observat că prezintă inconveniente serioase.

Mai întâi, fiindcă, în probleme de interpretare şi evaluare, deciziile prin vot tranşează efectiv discuţia, dar nu constituie niciodată dovezi peremptorii. Spre pildă, ele pun capăt dezbaterii unui juriu (de acordare a unui premiu de creaţie) sau încheie o dispută între magistraţii care au a pronunţa o sentinţă (deoarece, până la urmă, „trebuie” hotărât într-un fel sau altul). Soluţia dată cauzei nu are facultatea de a valida o teză, ci doar pe aceea de a o plebiscita; ea nu stabileşte nici care e „adevărul”, nici care e „dreptatea”, ci ceea ce consideră un grup de decidenţi (a căror desemnare e de obicei mai mult sau mai puţin aleatorie) că este „adevărat” sau „drept” într-un anumit context istoric, pe baza anumitor criterii, în funcţie de anumite relaţii de putere, desigur şi de competenţa şi

onestitatea respectivilor. Chiar şi în domeniul ştiinţelor dure, unde libertatea de manevră a experţilor e strict îngrădită de legi, probe, experimente, convenţii (relativ) univoce de limbaj etc., avizul consensual validează doar provizoriu noile descoperiri şi teorii, în speţă, doar când, potrivit lui Popper, sunt „falsificabile” ori, cum spune Kuhn, se înscriu în limitele „paradigmei” dominante.

La toate astea, să adăugăm faptul că, pe terenul practicii cotidiene, fiecare dintre noi are de făcut faţă unor solicitări decizionale în chestiuni de o extremă diversitate, asupra cărora consensul nici nu e stabilit, nici evident. În concluzie, de vreme ce principiul consensului nu ne e totdeauna la îndemână şi nici nu e infailibil, de vreme ce, în cazul cel mai bun, ne oferă probabilităţi, nu certitudini, ni se impune sarcina de a-l considera cu spirit critic şi de la caz la caz. În alte cuvinte, nici aici, ca nicăieri în altă parte, nu putem face economie de o interpretare personală. A înţelege nu „corect” (termenul e prea „tare”), ci măcar „adecvat” constituie o răspundere a conştiinţei şi o exigenţă a vieţii. Reiese însă din cele de mai sus că, de îndată ce depăşim raporturile comunicării cotidiene şi accedem în sfera culturii şi a valorilor, a înţelege „adecvat” nu înseamnă nimic altceva decât a avea „impresia” că înţelegi „adecvat”. Obiectivarea acestei

impresii să fie oare posibilă?

Întrebarea e tulburătoare: nu cumva în mod curent ne amăgim continuu – şi când ne închipuim că înţelegem, şi când socotim că suntem înţeleşi? Căci dubiile şi perplexităţile mele sunt şi ale Celuilalt, de fapt, ale tuturora. Şi atunci cum reuşim să comunicăm? De unde senzaţia tonică pe care o avem uneori că ne aflăm în unison cu iubita, cu partenerul de dialog, cu pagina pe care o citim? E totul iluzie, cum susţin scepticii ori relativiştii?

Pentru a justifica aserţiunea că textul T înseamnă S şi că A şi B se înţeleg unul pe celălalt, tot ce se cere în viaţa de toate zilele se reduce la existenţa unor „circumstanţe brute specificabile în care asemenea aserţiuni să fie legitim enunţate” (T.J. Taylor, p. 75 – 76). Desigur însă că oricine ar putea pretinde – aşa cum am arătat mai sus – că aceia care „cred” că se înţeleg în „realitate” se înşală – şi în multe cazuri ar exista şanse să aibă dreptate. Pentru a stabili riguros diferenţa dintre aspectul subiectiv şi cel obiectiv al lucrurilor, am avea nevoie nu de „condiţii asertive” ale înţelegerii, ci de „condiţii de adevăr” (care să ne poată asigura că textul T înseamnă „efectiv” S, că A şi B se înţeleg „efectiv”). Or, asemenea condiţii nu pot fi găsite; cel mult, e posibilă

instituirea unei legitimităţi de habitudine: A şi B se „înţeleg” dacă ei „cred” că se înţeleg, iar această credinţă se întemeiază pe faptul că acţionează ca în alte împrejurări similare, că amândoi simt „ca şi când” ce s-a întâmplat „cândva” s-ar putea întâmplă şi „acum”. E poate inconfortabil s-o aflăm, pentru unii chiar dezamăgitor, dar corectitudinea absolută a înţelegerii rămâne, în numeroase cazuri, indemonstrabilă. La fel şi faptul că ceea ce ne spune o persoană, creditabilă ca sinceră şi bine intenţionată, despre un terţ ne permite doar să „credem” ori să „presupunem” că e deplin adevărat. Şi aceasta nu fiindcă neapărat persoana în cauză ar voi să ne mintă, ci fiindcă motivele de a se autoînşela sunt atât de variate, de frecvente şi uneori de perverse încât ajung să nu mai poată fi controlate.

În aceste condiţii, nu e de mirare că, pentru observatorii lucizi (care nu se lasă amăgiţi de aparenţe) şi riguroşi (care caută exactitatea), neînţelegerile par a fi mai numeroase decât reuşitele procesului de sesizare. Lucrul acesta l-a subliniat, încă la începutul secolului al XIX-lea, Schleiermacher, unul dintre ctitorii hermeneuticii moderne. L-a reluat însă, sub o formă radicală, remotivându-l filosofic, în zilele noastre, Jacques Derrida. La urma urmei, din cauza caracterului lacunar, imprecis,

idiosincratic al limbajului, dar şi a infinitei varietăţi a situaţiilor contextuale şi interlocutive, s-ar putea pretinde, în mod teoretic, că, la limită, niciun cuvânt nu ne serveşte de două ori spre a exprima întocmai acelaşi lucru.

Două remarci ne vor ajuta să nu dramatizăm excesiv situaţia. Prima constă în faptul că înţelegerea, în sensul „tare” al cuvântului, deci incluzând şi interpretarea, e, prin excelenţă, o aptitudine fiabilă şi adaptativă. Ea e în stare să-şi sporească randamentul prin exerciţiu, în chiar procesul funcţionării, al angajării în elucidarea obiectului. În niciun caz nu trebuie concepută sub semnul principiului „totul sau nimic”, căci nu se manifestă de regulă sub o ipostază radicală („înţeleg deplin sau nu înţeleg deloc”), ci implică o mulţime de stadii intermediare, capabile de relevanţă parţială. Or, tocmai această gradualitate a situaţiilor ne permite să ne descurcăm în cazurile obişnuite ale existenţei, la nivelul a ceea ce voi numi de-aici înainte „cotidianul comun”, nivelul standard al vieţii de toate zilele, în ambientul social propriu fiecăruia.

De altă parte, înţelegerea e „negociabilă”, ea se află mereu în dispută, cântărind argumentele, acceptându-le ori refuzându-le, dar, oricum, îmbogăţindu-şi şi variindu-şi mereu presupunerile, stratagemele, unghiurile de atac. Deşi teoretic nu putem ajunge la certitudine în privinţa

semnificaţiei adevărate a multor texte, evenimente, fenomene şi nu putem decât bănui ceea ce alţii gândesc, în practică ne descurcăm suficient de bine spre a ne rezolva problemele. Motivul e simplu: dispunem de abilitatea pragmatică de a stabiliza sensurile cuvintelor şi propoziţiilor, „aici” şi „acum”, cu ajutorul contextului. Determinările rămân desigur aproximative, însă gradul de toleranţă se armonizează, de obicei, cu nivelul de complexitate ori dificultate a textului, creşte când emitem sau receptăm enunţuri simbolice şi scade când avem a face cu enunţuri informative sau ştiinţifice.

Aceste aproximaţii nu constituie o prezenţă incidentală în lumea noastră sublunară. De fapt, ele ne caracterizează limbajul, deci modul de a elabora conceptual, de a avea raporturi cu Ceilalţi, de a evalua oameni şi opere. Ele nu ne împiedică nici să facem ştiinţă, nici să comunicăm. Un atribut central al contemporaneităţii constă tocmai în faptul că ea dispune de o veritabilă „cultură a aproximării”, care e, deopotrivă, a intervalului, a tranziţiei, a hibridizării, a conexiunilor aparent imposibile, ce nasc metafore, generând astfel poezia, iar uneori conturând noi căi ale cunoaşterii. Mă opresc la aceste preliminarii. Noţiunea de „aproximaţie”, nu încape îndoială, e crucială în înţelegerea înţelegerii.

Înţelegerea celorlalţi

Un obiectiv predilect al înţelegerii îl reprezintă cunoaşterea oamenilor, a firii şi a spiritului lor. Când întâlnim un necunoscut, îi examinăm fizionomia, ţinuta, vestimentaţia, limbajul şi adoptăm în gând, fără mediere analitică, spontan, pe baza clasificărilor categoriale de „statut” şi „rol”, pe care le-am deprins din experienţă, o supoziţie asupra felului său de a fi. Romanticii sunt cei care au introdus în cunoaşterea individului o metodă îndrăzneaţă şi revoluţionară, utilizată de mult de moralişti şi literaţi, dar fără a o fi sistematizat: pătrunderea intuitivă în psihologia celuilalt. E vorba de o serie de inducţii care nu sunt guvernate de justificări logice, ci de capacitatea înnăscută de a atribui semenilor noştri înclinaţii, trăsături şi atitudini determinate. Subiectivitatea străină ne devine lizibilă prin transfer empatic, datorită faptului că posedăm cu toţii o aptitudine mimetică, altfel spus, că suntem în stare „să ne punem în locul altuia”, să ne reprezentăm cu claritate cum reacţionează cineva într-un moment dramatic, de suferinţă ori tensiune, cum resimte o ofensă, o bucurie, o rană a vanităţii etc.

În cazurile fericite, de întâlnire a partenerilor pe o

lungime de undă comună, apare o vibraţie a sensibilităţii, o formă iraţională de divinaţie, căreia îi ajung vorbele pe şoptite, tăcerile sau jocul privirilor. În asemenea momente faste, ai senzaţia intensă că omul de lângă tine a devenit transparent, că-i înţelegi fără dificultate problemele şi mesajul. Sensul scapă din captivitatea cuvintelor, devine clar şi inechivoc, ocupă întregul spaţiu al locuirii sufletului. Raţionalitatea nu e exclusă din joc, dar îşi pierde pe moment privilegiul de a ordona mecanica intelectuală. E evident că acest tip de cunoaştere, produs de o intuiţie simpatetică numită de Dilthey *Einfühlung*, iar de francezi *empathie*, nu are un fundament de certitudine. Totuşi, în numeroase cazuri, observaţii concordante, emanând din diverse unghiuri de privire, îi confirmă credibilitatea. Nu e mai puţin adevărat că, pe măsură ce individualitatea subiectului e mai pronunţată ori mai deviantă, iar investigaţia coboară la detalii, pare că rezultatele obţinute devin mai ipotetice. De notat că posibilitatea cunoaşterii prin transfer empatic e confirmată de psihologia populară, care operează lesne caracterizări şi judecăţi de valoare, în numele credinţei într-o analogie de facultăţi, deprinderi şi comportamente proprii, în genere, naturii umane.

În anii 60 se bucura de prestigiu critica zisă de „identificare” a lui Georges Pöulet, care-şi propunea să

dezvăluie „interioritatea” spirituală a marilor autori prin trăirea „experienţei imanente” operei lor. Se observă însă că, la criticul francez, accesul în realitatea sufletească a autorului nu e nemijlocit, ci mediat prin creaţie, ceea ce schimbă datele problemei, dar, după părerea lui Pierre Bourdieu, nu şi deriva narcisistă, extrem de stânjenitoare. Oricum, construirea psihologiei autorului pe baza romanelor sau poemelor sale e o operaţie delicată, cu mari şanse de a se rătăci în speculaţie. Motivul e că autorul implicat nu coincide niciodată cu autorul empiric, deoarece cel dintâi nu-şi transcrie personalitatea, ci şi-o interpretează, în funcţie de un proiect liber determinat, dar infiltrat, în grade imposibil de decelat, de elemente subconştiente şi o retorică doar în parte supravegheată.

Înţelegerea verbală şi nonverbală

Înţelegerea funcţionează în mod esenţial prin limbaj; îl controlează şi, în acelaşi timp, e controlată de el, deoarece limbajul nu e asemenea unei unelte de care putem dispune discreţionar, ci se manifestă ca o entitate indisociabilă fiinţei noastre, ca o „formă de viaţă”, cum spunea Wittgenstein: ne aparţine tot atât cât îi aparţinem, gândim prin cuvinte, iar cuvintele ne exprimă gândirea.

Această constatare, justă în esenţă, trebuie totuşi nuanţată. Şi anume fiindcă, până la un anumit punct, situat jos pe scara intelectului, limbajul poate fi totuşi instrumentalizat – dovadă că în cotidianul comun ne servim de el spre a spune ce vrem; însă, de îndată ce ieşim din sfera utilitară şi accedem în cea a gândirii creatoare, îndeosebi pe terenul poeziei şi al filosofiei, limbajul câştigă acea dimensiune existenţială la care se referă Wittgenstein ori Heidegger, el ajunge parcă să „ne vorbească”. Oricum, deşi anterioară limbajului – cum susţin Piaget şi Jacques Monod –, gândirea a fost imens potenţată odată cu ecloziunea vorbirii, iar interacţiunea lor apare azi multora ca indisolubilă.

Cu toate astea, ideea că absolut orice gând trece prin limbaj, respectiv, că fiecare fenomen prezent în conştiinţă e de natură verbală, corespunde unei viziuni formaliste şi intelectuale a vieţii psihice. Einstein se numără printre cei care au avertizat împotriva acestui tip de exclusivism cognitiv, într-o scrisoare adresată matematicianului francez Hadamard, îi făcea următoarea mărturisire: „Cuvintele sau limba, aşa cum sunt ele scrise sau rostite, nu par a juca niciun rol în mecanismul gândirii mele. Entităţile fizice care par a servi ca elemente în gândire sunt anumite semne şi unele imagini mai mult sau

mai puţin clare care pot fi «voit» reproduse şi combinate” (Sebeock, p. 187). La rându-i, biologul Jacques

Monod scria: „Toţi oamenii de ştiinţă au trebuit, cred, să devină conştienţi că, la nivel profund, nu gândesc în cuvinte; e vorba de o experienţă imaginară, simulată cu ajutorul formelor, forţelor, interacţiunilor care alcătuiesc doar cu greu o «imagine» în sensul vizual al termenului” (Monod, p. 133).

Trebuie reamintit, de altfel, că înţelegerea muzicii nu presupune recurgerea la concept şi că există o înţelegere nonlingvistică, semiconştientă sau inconştientă, indusă prin practici sociale încorporate, aşa cum voi arăta în alt capitol. Atât semnalările gestuale, cât şi cele mimice, atât de frecvente în comunicarea interpersonală şi lesne inteligibile în context, implică limbajul verbal doar în mod indirect şi uneori estompat. Combătând teoria „vorbirii sub vocalice” a lui John B. Watson, potrivit căreia gândirea silenţioasă ar fi o activitate corporală care nu ajunge însă la producerea de enunţuri, Nelson Goodman remarca în stilul său provocator: „Aşa cum anumite gânduri se exprimă în cuvinte inaudibile, altele o fac în imagini invizibile. Imaginile în minte şi gândurile în cuvinte – iată o concluzie menită să-i şocheze pe cei ce se mândresc cu probitatea ştiinţifică de a afirma că orice gând e verbal”

(Goodman, p. 23).

Înţelegerea ca „stăpânire a unei tehnici”

Un punct de vedere sugestiv şi fecund în privinţa înţelegerii îl aduce Ludwig Wittgenstein. Extraordinară la acest filosof, ale cărui observaţii incisive şi decapante, deşi enunţate nesistematic, au contribuit major la conturarea climatului filosofic contemporan, e marea distanţă aparentă între opera de tinereţe *Tractatus logico-philosophicus* (1921), singura publicată în timpul vieţii, şi lucrările tipărite postum *Philosophical Investigations* (1953), *Philosophical Grammar* (1969) etc. În *Tractatus*, Wittgenstein se ocupă de propoziţiile asertive şi de logica validităţii lor, continuând direcţia Frege-Russell, într-un spirit apropiat de şcoala pozitivismului logic vienez. Manuscrisele târzii par a proceda, în schimb, la o răsturnare totală de opţiune: limbajul e prezentat ca o colecţie de activităţi („jocuri de limbaj”), înscrise în „forme de viaţă”, iar filosofia e concepută empiric, ca o „clarificare”, şi nu ca un „sistem de explicaţii”.

Allan Janik şi Stephen Toulmin au argumentat însă convingător că problema centrală care l-a obsedat pe Wittgenstein, de la începutul până la sfârşitul carierei, a

fost aceeaşi: a „naturii şi limitelor limbajului, şi nu a fundamentelor cunoaşterii". „Aidoma unui compas ce nu se poate înşela", el s-a străduit să rezolve mai întâi această problemă cu ajutorul logicii simbolice a lui Frege şi Russell, la nivelul unei generalităţi apriorice; ulterior, în anii 30 şi 40, a pus în evidenţă modalităţile prin care „semnificaţia, întinderea şi limitele fiecărei reprezentări simbolice – de natură lingvistică, precum şi matematică – depind de relaţiile prin care oamenii se leagă într-un context de viaţă şi comportare mai cuprinzător" (Janik, Toulmin, p. 209 – 212).

Concentrându-mă asupra a ceea ce ne interesează aici, voi pleca de la câteva propoziţii-cheie. „A înţelege un enunţ – spune Wittgenstein – înseamnă a înţelege un limbaj. A înţelege un limbaj înseamnă a stăpâni o tehnică". (Wittgenstein, e, p. 199) în alte cuvinte, înţelegerea nu e un „proces mental", ci o „abilitate", este a şti să faci ceva, să te foloseşti de cuvinte, cum se cuvine, în cadrul diverselor „jocuri de limbaj" practicate în societate.

Ideea că înţelesul coincide cu uzul, cu „folosinţa", contrazice o serie de opinii bine încetăţenite. De pildă, pe aceea că semnificaţia unui cuvânt (sau a unei propoziţii) rezidă în faptul că „reprezintă" un anumit lucru (sau stare de lucruri). Wittgenstein combate insistent acest punct de

vedere, în felul său caracteristic, inventând exemple contrafactuale ori punând întrebări „încuietoare”. Astfel, numeroase cuvinte: adverbe, prepoziţii, conjuncţii, dar şi unele cuvinte abstracte, precum: timp, transcendenţă, aleatoriu etc., n-au reprezentări. Pe de altă parte, există cazuri în care avem o reprezentare, însă aceasta întovărăşeşte sensul, fără să-l constituie: de exemplu, când mă doare capul, sau piciorul, un minut sau o oră, înţelesul durerii nu se contopeşte cu senzaţia; în plus, elementele mentale însoţitoare diferă de la om la om (pe fiecare îl „doare” în felul său, după cum „frumuseţe” înseamnă altceva pentru un aristocrat ori un plebeu, un chinez sau un european etc.). În fine, din imaginile mentale ca atare nu putem deriva denumirea lor, dovadă că acelaşi lucru e numit altfel în diverse limbi (francezii îi spun calului *cheval*, germanii *Pferd*, englezii *horse* ş.a.m.d.).

După Wittgenstein, una dintre marile surse ale rătăcirii filosofice e „să cauţi lucrul care corespunde unui substantiv” (Wittgenstein, a, p. 21).

Relaţia dintre obiect şi nume se instituie în cadrul fiecărei comunităţi lingvistice pe baza unor practici sociale îndelungate, care se convenţionalizează şi, de la un moment înainte, îşi pierd caracterul arbitrar, părându-le locutorilor „naturale”. Convertirea obişnuinţelor în reguli

are desigur un caracter mai strict în logică şi mai interpretativ în limba comună. În ambele ipostaze însă, regulile ne călăuzesc acţiunea, arătându-ne cum se procedează, cum e „normal” să se procedeze în cadrul comunităţii noastre. Constrângerea regulilor e de natură socială şi se manifestă spontan, cel mai adesea zdrobind orice rezistenţă personală. Totuşi, în pofida opiniei lui Wittgenstein, cel puţin în unele domenii, mai entropice prin natura lor, ca, spre exemplu, în creaţia artistică, subiectul are latitudinea să uzeze de reguli în mod selectiv, operând pe baza unor coduri pe care le-am numit în *Introducere în teoria lecturii* (ITL) „permisive”, întrucât tolerează un anumit coeficient de încălcare a normelor curente. Oricum, experienţa arată că, exceptând matematica şi logica, regulile nu sunt niciunde imuabile, ci, aşa cum atrăgea atenţia Habermas, se dovedesc susceptibile de transformări şi ameliorări (Habermas, g, p. 190 – 191).

Importanţa ideilor lui Wittgenstein pare evidentă. E neîndoielnic că a întrebuinţa în mod adecvat un cuvânt, a-l pune în contexte potrivite înseamnă a-i cunoaşte semnificaţia. Se pune doar problema dacă „folosinţa” epuizează această semnificaţie. Nu cumva în arierplanul uzajelor particulare ale unor expresii lingvistice, de felul

lui „mă dor dinţii” ori „mă doare sufletul”, se insinuează o idee, fie şi vagă, a ceea ce este conceptul de „durere”? Wittgenstein respinge „tendinţa de a căuta ceva comun tuturor lucrurilor pe care le subsumăm în mod obişnuit unui termen general”. Părerea lui e că proprietăţile comune pe care le identificăm nu au un substrat unitar, ci se profilează ca „asemănări de familie” (Wittgenstein, a, p. 51 – 52). Acceptând, fireşte, precauţia în materie de generalizări şi căzând de acord cu sugestia „asemănărilor de familie”, nu rămâne mai puţin pe rol problema dacă există sau nu un anumit „numitor comun” al cuvântului „durere”. Faptul că vorbirea comună mă deprinde să asociez cuvântul într-un caz cu ceea ce mi se întâmplă la dinţi, în alt caz cu ceea ce mi se întâmplă pe plan moral nu presupune oare o intuiţie a conceptului, care aruncă o punte între senzaţia fizică acută de disconfort şi sentimentul intens al unei sfâşieri lăuntrice?

În orice caz, după cum observă A.C. Grayling, „legătura dintre înţeles şi folosire nu e nici atât de strânsă, nici atât de evidentă precum o implică uneori remarcile lui Wittgenstein” (Grayling, p. 166). Dacă, de pildă, se pune chestiunea de a înţelege aserţiunea că, „în pofida progreselor medicinei, tuberculoza a ajuns să facă ravagii nu mai puţin mari decât cancerul”, simpla cunoaştere a

semnificaţiei intersubiectiv împărtăşite se dovedeşte insuficientă, e necesar şi să ştim care sunt „condiţiile de adevăr” ale propoziţiei. Aşa cum pe drept notează Michael Dummett, a reduce cunoaşterea la ceea ce locutorii sunt „obişnuiţi” să creadă înseamnă „a tăgădui autonomia dimensiunii cognitive a limbajului”. „Jocul de limbaj”, în concepţia lui Wittgenstein, se rezumă la a formula enunţuri uzuale, fără a le justifica ori a le recuza. Însă practica limbii impune evaluarea fiecărei expresii şi a fiecărei situaţii de vorbire spre a vedea în ce măsură sunt ori nu legitime. Iar faptul că un enunţ satisface condiţiile sale de adevăr nu e, cu siguranţă, o caracteristică a folosirii sale. Din faptul că multe neînţelegeri survenite în cotidianul comun sau în disputele aprinse dintre politicieni, critici, filosofi etc. au la origine neconcordanţe sau erori în utilizarea lexicului, sintaxei etc. nu rezultă în niciun caz că toate dificultăţile cu care ne confruntăm în plan semantic sunt de ordin lingvistic. Dacă aşa ar sta lucrurile, dacă singurul efort relevant pentru a ne înţelege corect ar fi unul de clarificare a felului în care ne exprimăm, de mult ar fi fost soluţionate toate litigiile. De aceea, încă o dată, „folosirea... nu poate reprezenta în niciun chip întreaga poveste despre înţeles. Poate face parte din această poveste, dar nu epuizează tot ce ar

constitui înţelesul” *(idem,* p. 167).

Înţelegerea ca „sesizare a intenţiei”

În cotidianul comun înţelegem cuvintele şi propoziţiile pe care ni le adresează cineva dacă ne dăm seama de intenţia cu care o face. Se întâmplă însă adesea ca vorbirea celuilalt să fie lipsită de transparenţă deoarece emitenţii mesajelor practică un joc dublu: enunţă aparent un lucru, dar vor să dea de înţeles altceva, nu numai diferit, ci uneori chiar contrariu celor afirmate nemijlocit. E, de exemplu, cazul ironiei, dar nu doar al ei. În destule alte situaţii, divorţul evident dintre semnificaţia manifestă şi cea ascunsă nu e indicat. Locutorul (în cazul oralităţii) sau autorul (în cazul scripturalităţii) contează pe iscusinţa decodificatorie a receptorului, câştigată prin educaţie şi experienţa relaţiilor interpersonale, a lecturii, audiovizualului etc.

Oblicitatea, ca lipsă de transparenţă căutată, nu e o descoperire a modernităţii. Oamenii şi-au dat seama de mult de facilitatea cu care limbajul ne permite să insinuăm fără să spunem, să ne disimulăm intenţia reală, să trişăm, dar şi, la rându-ne, să ne lăsăm înşelaţi. Motivele exprimării indirecte sunt extrem de diferite. Uneori, la

originea lor se află politeţea, distanţa socială dintre locutori, eventual dorinţa de a evita expresiile crude, triviale, situaţiile jenante ori poate tabu-urile general admise. Alteori, recurgerea în comunicare la ocoluri şi perifraze derivă din voinţa de a persifla sau de a dedramatiza conflictele de interese, de a da mai multă culoare vorbirii sau de a o intelectualiza, de a spori productivitatea estetică a creaţiei (ştiut fiind că ceea ce e spus pe jumătate sau pe sfert sau în mod echivoc stârneşte curiozitatea şi stimulează ipotezele de lectură).

În orice caz, într-o societate ca a noastră, unde dictatura comunistă a impus vreme de o jumătate de secol minciuna ca regulă de joc – conducătorilor ca să-şi camufleze eşecurile, intelectualilor ca să-şi salveze libertatea spiritului, maselor populare ca să se descurce în relaţiile cu autorităţile –, nu e de mirare că s-a ajuns la o suspiciune generalizată. Nimeni nu se mai încrede în ceilalţi, fiecare bănuieşte urzeli tenebroase în spatele declaraţiilor de bună intenţie, orice coincidenţă banală capătă o explicaţie în termenii teoriei conspiraţiei, totul pare citit în perspectiva unui redutabil sens ascuns. Trebuie să acceptăm, în acelaşi timp, că lumea modernităţii târzii promovează pe scară mare, datorită zarvei mediatice ori amestecului de limbaje, registre

stilistice şi ritmuri diferite de evoluţie, un uz indirect al vorbirii care afectează şansele bunei înţelegeri.

E relevant să reamintesc, în acest context, că, în primul tratat de hermeneutică pe care-l cunoaştem, Aristotel definea interpretarea ca „rostire autorizată”, prin urmare ca aserţiune directă, adevărată ori falsă, nu ca enunţare secundă, apropo de un prim nivel al spunerii, aşa cum considerăm noi azi. Reţinerea Stagiritului de a explora terenul alunecos al derivelor de la formele directităţii ne apare consonantă cu predilecţia vechilor greci pentru univocitatea sensului. Gândirea elenă tindea să desconsidere deplasarea şi metonimia. Asta explică de ce filosofii au subapreciat comedia care batjocoreşte şi deformează sensul, admirând, în schimb, tragedia, devotată adevărului şi purificării pasiunilor.

În zilele noastre, lucrurile s-au schimbat radical: vorbitori şi receptori, căci suntem cu toţii şi una, şi alta, când una, când alta, dispunem de abilitatea de a ne exprima cu subînţelesuri şi de a citi printre rânduri. Ştim bine că ceea ce cineva spune nu acoperă totdeauna ceea ce „vrea” să spună. Pe de altă parte, cadenţa vertiginoasă a vieţii contemporane tinde să introducă între cunoscuţi modalităţi de implicitare a comunicării. În cazul tinerilor, dar şi al unor pături marginalizate (vagabonzi, puşcăriaşi

etc.), expresiile contrase ori invenţiile lexicale servesc adesea drept forme de protecţie, deoarece prin „criptografierea” limbajului se obţin atât nota distinctivă a grupului, cât şi confidenţialitatea faţă de străinii neconvenabili. De aceea, interpretarea valabilă a mesajelor presupune o familiarizare cu jargonul vorbit în cadrul grupului şi cu mentalitatea componenţilor săi.

Altminteri, în cotidianul comun, intenţia cu care cineva ne spune ceva nu e, în principiu, greu de descoperit. Chiar dacă vorbitorul se exprimă eliptic ori pe ocolite, îl înţelegem prin raportarea spuselor sale la context. De pildă, un mesaj aparent anodin, dar total imprecis, de tipul: „E deja opt”, devine inteligibil şi cu „adresă” într-o situaţie de enunţare determinată („începe filmul pe canalul X al TV”; „Grăbeşte-te, o să pierdem trenul”; „Ce-o fi cu băiatul că încă n-a venit? ”; „Alimentara din colţ a închis şi am rămas fără pâine” etc.). Desigur însă, intenţiile nu se lasă totdeauna dezvăluite cu uşurinţă, fie din cauză că emitentul nu vrea sau nu reuşeşte să fie lizibil, fie pentru că receptorul nu e în stare să decodifice corect.

Modalitatea enunţării travestite atinge un prag mai înalt în cazul ironiei. Să ne imaginăm un scurt dialog între doi prieteni: „Ai auzit că l-au numit pe B director general

în Minister?” – „Nu pot să cred”. – „De ce te miri? Doar ştii că funcţionarii superiori sunt numiţi pe baza competenţei…” Fiindcă îl cunosc pe B ca pe un om cu minte înceată şi capacităţi extrem de limitate, intuiesc că sensul veritabil al aserţiunii e exact contrariu sensului literal. Amicul meu a vorbit, fără îndoială, ironic. Ironia e o figură retorică a disimulării, neconvenţionalizată, depinzând totdeauna de contextul pragmatic. Uneori, apare însoţită de semnale extralingvistice: clipire de ochi, accent insinuant al intonaţiei, efecte de mimică. Potrivit analizei lui H. Weinrich, mesajul se desfăşoară simultan în două direcţii: o primă serie de informaţii se adresează celui care face obiectul ironiei (în cazul nostru B), spunând „da”; o a doua serie de informaţii extralingvistice se adresează unui terţ, codestinatar, spunând „nu”. Informaţiile din urmă, care le anulează pe cele dintâi, constituie, de fapt, mărcile ironiei. Ele nu sunt indispensabile, în cazul de faţă, fiindcă îi cunosc şi pe A, şi pe B, A îmi e prieten, iar modul nostru de a gândi este asemănător (împărtăşim acelaşi sistem de valori); de aceea, enunţul lui A despre B se poate lipsi de orice acompaniament gestual ori emfatic, fără a risca să fie înţeles candid (calificativul de „competent” pare atât de nepotrivit cu B, încât sugerează fără dubiu că e utilizat

contrafactual în mod intenţionat).

O precizare importantă: vorbind de „intenţie” nu mă refer la evenimentele mentale din capul locutorului, ci la modul său explicit de a formula ceea ce are de gând. A şti „efectiv” ce vrea cineva nu e posibil, nu numai fiindcă nu există niciun mijloc obiectiv de a-i sonda interioritatea, dar şi fiindcă, adesea, individul însuşi îşi clarifică starea de spirit cu diversele ei armonice şi implicaţii de-abia când se exprimă. Vorbind, omul îşi etalează ideea, clarificându-şi-o lui însuşi; fie că spusele lui asertează nemijlocit „ceva”, fie că vrea să sugereze de fapt „altceva”, singura bază autentică pentru a afla ce intenţionează o constituie discursul şi forţa sa ilocuţionară, respectiv, accentul, tonul, ritmul, mimica etc. „Semnificaţia intenţională a unui text nu este cea pe care autorul a dorit s-o producă, ci aceea pe care el a produs-o efectiv: este vorba aici de intenţia de acţiune, aşa cum este ea sancţionată de regulile lingvistice şi pragmatice”. (Ducrot, Schaeffer, p. 70)

Pentru a fi bine înţeles, problema locutorului constă în a face astfel încât să se adecveze posibilităţilor decodificatorii ale receptorului, alegându-şi de fiecare dată varianta de vorbire convenabilă. Esenţial e ca el să respecte „condiţiile de adevăr” reclamate de actele de vorbire enunţate: dacă spune că „iarba e verde”, iarba

trebuie să fie în adevăr verde, dacă spune că „profesorul X are barba roşcovană”, profesorul X trebuie în adevăr să aibă barba roşcovană etc. Într-un articol despre John Searle, Habermas ilustrează sugestiv acest punct. Mai întâi, afirmă el, Searle explica procesul de comunicare din punctul de vedere al intenţiei locutorului(a), astfel ca relaţiile interpersonale (c) şi starea de lucruri (b) să fie aduse la (a). Ulterior, dându-şi seama că reprezentarea stărilor de lucruri introduce un raport cu lumea şi o dimensiune de validitate care singure furnizează criteriile executării reuşite a intenţiei de comunicare, Searle şi-a lărgit modelul. Menţinând pretenţia explicativă a intenţionalismului, el a accentuat pe reprezentarea fidelă a ceea ce formează obiectul comunicării, preconizând o strategie schimbată, în sensul că(a) şi (e) sunt aduse la (b) (Habermas, g, p. 139 – 140).

Rezumând într-o propoziţie viziunea intenţionalistă a înţelegerii, am putea cădea de acord cu definiţia dată de Ducrot, Schaeffer în *Dicţionarul* lor: „Înţelegerea este actul primar, de obicei mut, al reconstrucţiei semnificaţiei intenţionale a unui text” (Ducrot, Schaeffer, p. 70).

Înţelegerea în contextul comunicării

M-am ocupat până acum de descrierea modului în care sesizăm, ne folosim de cuvinte şi descoperim intenţii, într-un cadru de psihologie generală, focalizând cercetarea asupra unui om chintesenţial, reprezentativ pentru însuşirile şi aptitudinile speciei. Fără ca rezultatele consemnate să fie inexacte, ele rămân totuşi incomplete şi vulnerabile, câtă vreme nu integrăm procesului înţelegerii o componentă socială. Nimic surprinzător în această afirmaţie. Una dintre cele mai impresionante schimbări de direcţie în ştiinţele umane ale secolului XX o constituie tocmai trecerea de la subiectul psihologic la subiectul social, aprehendat istoric şi concret, în funcţie de loc, moment şi apartenenţă comunitară.

Viziunea tradiţională a metafizicii, instaurată de Descartes, a unui „ego" liber şi raţional, conştient de sine şi capabil să se obiectiveze (dispunând de un raport instrumental cu propriile-i resurse), dezangajat (deciziile nefiindu-i constrânse de factori extrinseci) e astăzi total abandonată. Ştim acum că individul ajunge la conştiinţa de sine prin confruntarea cu ceilalţi, prin jocul de interacţiuni cu familia, şcoala, cultura, grupul din care face parte, în alte cuvinte, prin comunicare. „Şinele – scrie George

Herbert Mead, unul dintre cei mai de seamă antropologi contemporani – se construieşte progresiv; inexistent la naştere, el apare în experienţa şi activitatea socială... Individul se conştientizează ca atare nu direct, ci doar indirect, plasându-se din diversele puncte de vedere ale celorlalţi membri ai grupului social sau din punctul de vedere generalizat al întregului grup social căruia îi aparţine". (Mead, p. 115 – 118) Azi „nu mai e cu putinţă studierea individului în mod izolat, decât cu riscul de a-l priva de o dimensiune esenţială a realităţii sale: la toate nivelurile, fiinţa umană e fundamental comunicantă" (Baylon, Mignot, p. 190).

La expansiunea exponenţială a comunicării în societatea contemporană au contribuit, din punct de vedere conceptual, cercetători de formaţii diverse: autorul teoriei matematice a informaţiei Claude Shannon, ctitorul ciberneticii Norbert Wiener, politologul Harold Lasswell („o acţiune de comunicare e descrisă răspunzând la următoarele întrebări: cine spune? ce spune? prin ce canal? cui? cu ce efect?"), lingviştii Emile Benveniste (accentuează importanţa „enunţării", ca „punere în funcţiune a limbii printr-un act individual de utilizare") şi Roman Jakobson (sugerează schema comunicării, adăugând trinomului: emiţător – mesaj-destinatar noţiunile

de context, contact şi cod), semioticienii Charles Sanders Peirce şi Charles William Morris, filosoful Ludwig Wittgenstein („Expresia «joc de limbaj» trebuie să pună în evidenţă... că a vorbi o limbă e parte a unei activităţi, un fel de a trăi”) etc. Pentru a urmări ce devine înţelegerea în context comunicaţional mi se pare relevant să mă opresc sumar asupra câtorva nume şi direcţii de cercetare.

Dialogismul. Bahtin şi Şcoala de la Palo Alto în primul rând, teoreticianul literar *Mihail Bahtin*. În 1929, Bahtin publica sub pseudonimul Voloşinov, în URSS, o carte remarcabilă: *Marxismul şi filosofia limbajului*, care avea să ajungă la cunoştinţa Occidentului mult mai târziu (prima traducere franceză a apărut în 1977). Două puncte de vedere îmi par îndeosebi esenţiale. Cel dintâi postulează că forma enunţării nu exprimă gândirea autonomă a subiectului, întrucât constituie o adaptare impusă de circumstanţe exterioare. „Nu activitatea mentală e cea care organizează expresia, ci, dimpotrivă, expresia organizează activitatea mentală, modelând-o şi determinându-i orientarea”. (Bahtin, b, p. 122 – 123)

Cea de-a doua afirmaţie constă în susţinerea ideii, revoluţionară în momentul formulării ei, că la temelia activităţii lingvistice stau relaţiile interpersonale, ceea ce

s-a numit „dialogism”, faptul că vorbind sau scriind nu facem decât să „răspundem” unor incitaţii ale altora, directe (ca în conversaţia *face à face)* ori indirecte (când reacţionăm la o lectură, la o amintire, la o ştire, la indiferent ce provocare a exteriorităţii), cu materialul verbal şi conform regulilor instituite de colectivitate. „Substanţa veritabilă a limbii – scrie Bahtin – nu e constituită dintr-un sistem abstract de forme lingvistice, nici de enunţarea monologală izolată, nici de actul psiho-fiziologic al producerii ei, ci de fenomenul social al interacţiunii verbale, realizate prin enunţare şi enunţări. Interacţiunea verbală constituie astfel realitatea fundamentală a limbii”. *(idem,* p. 136) „A fi – mai spune el – înseamnă a comunica”. (Revelatorie îmi pare observaţia, făcută de Ivana Marková, că între termenii „dialogism” şi „dialogistică”, pe care Bahtin îi considera sinonimi şi deci interşanjabili, poate fi introdusă o distincţie: „Dialogistica se referă la caracteristicile esenţiale ale cogniţiei şi comunicării umane, în timp ce dialogismul reprezintă o epistemologie a ştiinţelor umane şi sociale” [Marková, p. 136].)

În acelaşi sens cu Bahtin, dar independent de el, propunând dezvoltarea problematicii şi adâncirea ei, se situează importantele contribuţii ale Şcolii de la Palo Alto,

un grup interdisciplinar, reunind psihiatri, antropologi, sociologi etc., cunoscut încă şi sub denumirea de „colegiul invizibil”. Caracteristic acestor cercetători inventivi, buni observatori ai cotidianului comun, e că extind conceptul de comunicare asupra tuturor comportamentelor, atât verbale, cât şi nonverbale. Dar dacă nu numai vorbirea, ci şi gesturile, mimica, intonaţiile vocii, posturile, proximitatea sau distanţa faţă de partener, tăcerea însăşi, dacă totul are semnificaţie şi „spune” ceva, atunci reiese că „e cu neputinţă să nu comunici”. În această perspectivă n-ar trebui să ne surprindă că o mare parte a proceselor comunicative se desfăşoară în afara conştiinţei. „Ignorăm în mare măsură procesele prin care ne fabricăm mesajele, ca şi procesele prin care înţelegem şi răspundem mesajelor celorlalţi… La fel, nu avem conştiinţă, de obicei, de multe atribute şi componente ale acestor mesaje”. (Winkin, p. 132)

Reprezentanţii Şcolii de la Palo Alto au analizat atent raporturile de implicare reciprocă dintre interlocutori în cursul unui dialog, când fiecare încearcă să anticipe reacţiile celuilalt şi să-şi adapteze vorbirea la partener. Nu are loc un şir de acţiuni relativ autonome, ci o interacţiune implicând o dublă participare. „Modelul comunicării nu corespunde imaginii telegrafului sau a ping-pong-ului – un

emitent trimite un mesaj unui receptor care devine, la rândul său, emitent –, ci e ilustrat de metafora orchestrei. Comunicarea e concepută ca un sistem cu multiple canale, la care actorul social ia parte în fiecare moment, fie că vrea, fie că nu: prin gesturi, privire, tăcere, dacă nu chiar prin absenţă… în calitate de membru al unei anumite culturi, el aparţine comunicării, aşa cum instrumentistul face parte din orchestră. Însă în această vastă orchestră culturală nu există nici dirijor, nici partitură, fiecare cântă acordându-se celorlalţi. Doar un observator exterior, adică un cercetător în comunicare, ar putea elabora progresiv o partitură scrisă, care s-ar dovedi fără îndoială de o mare complexitate”. *(idem,* p. 7 – 8) După cum observă Robert Vion, metafora orchestrei e interpretabilă atât într-un mod „sistemic”, accentuând nu pe oamenii care comunică între ei, ci pe regulile prelucrării informaţiei, cât şi într-un mod „interacţionist”, tinzând să pună în lumină eforturile conjugate ale subiecţilor care încearcă să se „înţeleagă” (Vion, p. 33).

„Dramaturgia” lui Goffman şi etnometodologia

Tocmai această ultimă direcţie de preocupări ne interesează în mod deosebit. Printre cei care au ilustrat-o

cu strălucire în lungul anilor se impune *Erving Goffman.* Marele merit al acestui savant, antidogmatic şi făcând puţin caz de teorie, e de a fi introdus în practica cercetării viaţa cotidiană, surprinsă cu o extremă acuitate, în toate detaliile raporturilor interpersonale, cu strategiile lor de acreditare, mistificare, definire a situaţiilor, performare a rolurilor etc. Una dintre ideile de bază ale lui Goffman constă în compararea comunicării cu un spectacol de teatru, în care interlocutorii interpretează „roluri” (= „modele de acţiune prestabilite, dezvoltate în timpul unei reprezentaţii, dar putând fi utilizate şi cu alte ocazii”). Metafora teatrului nu constituie o simplă analogie, cercetătorul american fiind convins că în „însăşi natura vorbirii sunt profund încorporate... necesităţile fundamentale ale teatralităţii” (Goffman, a, p. 10). Tocmai asta ar explica familiaritatea simţului comun cu variatele forme manipulatorii întâlnite în relaţiile sociale: locutorii deprind rapid, din propria experienţă, cum să-şi gestioneze comportările în public spre a produce o bună impresie, spre a controla reacţiile de răspuns ale celorlalţi, a salva „faţa” unui partener în situaţie defavorabilă, îndeosebi spre a-şi pune în scenă propriul personaj etc.

„Dramaturgia” descrisă de Goffman inventariază de fapt, cu o perspicacitate neobişnuită, întregul repertoriu al

procedurilor utilizate de „performeri” – cum le spune el subiecţilor angajaţi în dialog –, proceduri care devin, prin nenumărate exerciţii cotidiene, adevărate „constrângeri rituale”. Viziunea cercetătorului se îndepărtează de orice iluzie „umanistă”. „Interacţiunea – spune el – nu e o scenă de armonie, ci o situaţie permiţând continuarea unui «război rece»”. Iar dacă „societatea nu e războiul tuturor împotriva tuturor nu înseamnă că oamenii convieţuiesc paşnic, ci doar că un război pe faţă ar fi prea costisitor” *(apud* Baylon, Mignot, p. 245). Altă dată, vorbind despre tipul de consens care se instaurează „când fiecare individ prezent exprimă candid ceea ce simte cu adevărat şi e efectiv de acord cu sentimentele împărtăşite de ceilalţi”, el declară că „acest tip de armonie este un ideal optimist, dar nu neapărat necesar bunei funcţionări a societăţii”. Mai degrabă – crede Goffman – „fiecare participant îşi va reprima sentimentele reale imediate, transmiţând o perspectivă asupra situaţiei despre care crede că ceilalţi o vor găsi cel puţin temporar acceptabilă”. Menţinerea unei „suprafeţe de înţelegere”, existenţa unui „consens superficial” are la bază faptul că „fiecare participant îşi ascunde dorinţele proprii în spatele unor afirmaţii bazate pe valori la care toată lumea prezentă se simte obligată să adere” (Goffman, b, p. 37).

Spre deosebire de Goffman, care nu se ocupă în mod preferenţial de comunicarea verbală, câteva curente de idei şi tendinţe ştiinţifice importante ale celei de-a doua jumătăţi a secolului XX au dat un impuls decisiv explorării limbajului verbal în condiţiile concrete ale raporturilor interpersonale. Mă refer mai ales la etnometodologie şi pragmatică. În ce priveşte etnometodologia, lansată de *Harold Garfinkel*, în anii 60, sunt interesante cele câteva concepte ilustrând principalele tendinţe ale acestei ramuri eretice a sociologiei, care-şi propune să studieze în ce fel oamenii de pe stradă semnifică şi-şi săvârşesc activităţile cotidiene, altfel spus, prin ce procedee interpretează realitatea socială şi o reinventează într-un bricolaj permanent.

Un prim concept, împrumutat lingvisticii, e cel de *indexicalitale*. Dacă în lingvistică termenul denumeşte categoria limitată a „deicticelor”, de felul adverbelor (aici, acum etc.) sau pronumelor (eu, voi etc.), care capătă semnificaţie în funcţie de context, pentru Garfinkel caracteristicile expresiilor indexicale se extind la totalitatea limbajului. Reiese că e negată existenţa unei semnificaţii transindividuale a cuvintelor (dar şi a enunţurilor, gesturilor, regulilor), că, de fiecare dată, în raport cu situaţia concretă trebuie găsită semnificaţia

convenabilă, sensul fiind totdeauna „local”, actualizat, strict contingent. Un alt concept e cel de *reflexivitate*, care, cum atrage atenţia Alain Coulon, nu trebuie confundat cu cel de reflecţie. E evident că nu se pune problema ca oamenii angajaţi într-o practică socială să-şi teoretizeze activitatea, de obicei ei n-au habar de ceea ce fac. Dar sunt în stare să-şi justifice în mod raţional ce întreprind (chiar dacă opiniile lor au sau nu valoare „obiectivă”). Reflexivitatea „desemnează echivalenţa dintre a descrie şi a produce o interacţiune, între comprehensiune şi expresia acestei comprehensiuni” (Coulon, p. 35). O a treia noţiune, cea de *descriptibilitate (accountability*), are în vedere faptul că actorul social îşi descrie (dă socoteală) în termeni raţionali şi inteligibili acţiunile sale, relevându-le astfel sensul şi, implicit, instituindu-le ca „realităţi” ale lumii (căci lumea socială nu constituie un „dat” preexistent, ci e continuu construită de actori). În fine, un rol important în etnometodologie îl joacă noţiunea de „membru”, care nu trebuie înţeleasă ca apartenenţă la un grup, ci ca însuşirea de a utiliza competent limbajul instituţional comun. Un membru e „o persoană dotată cu un ansamblu de proceduri, metode, activităţi, dexterităţi *(savoir-faire)* care o fac capabilă să inventeze dispozitive de adaptare spre a da sens lumii

înconjurătoare” *(idem,* p. 42).

Etnometodologiei îi e esenţială ceea ce aş numi „luarea în serios” a omului de pe stradă, socotit de sociologia profesională drept un „idiot cultural” fiindcă nu poate sesiza sensul veritabil, dar inaccesibil lui, al acţiunilor pe care le săvârşeşte. Pentru Garfinkel, orice individ dispune de o cunoaştere practică, de o capacitate interpretativă utilizabilă şi utilizată în rutina activităţilor cotidiene. „Interpretarea, ca procedură guvernată de simţul comun, e considerată a fi indisociabilă acţiunii şi egal împărtăşită de ansamblul actorilor sociali... Cunoaşterea savantă nu se deosebeşte prin nimic de cunoaşterea practică întrucât se confruntă cu o problemă de elucidare similară: niciuna dintre ele nu poate avea loc fără stăpânirea unui «limbaj natural» şi fără a pune în joc proprietăţile indexicale ce-i sunt aferente”. (A. Ogien, *apud* Coulon, p. 46)

Pragmatica

Apărută ca o reacţie la neglijarea „vorbirii”, adică a limbajului utilizat nu doar pentru a reprezenta şi descrie stări de lucruri, ci şi pentru a comunica în condiţiile concrete ale existenţei diurne, pragmatica a cunoscut în

cea de-a doua jumătate a secolului XX o dezvoltare excepţională. Considerată de unii (Peirce, Morris) drept o ramură a semioticii, de alţii (Ducrot) ca o ramură a lingvisticii, de o a treia categorie de cercetători (Sperber şi Wilson) drept o ştiinţă aşezată pe propriile-i picioare, pragmatica ilustrează, în fapt, statutul tipic al unei discipline de confluenţă, vizitată de cercetători veniţi din cele mai diverse arii ale cunoaşterii, care-i interoghează obiectul din perspective variate şi se servesc de metode diferite. Din punctul de vedere al înţelegerii modului în care „ne” înţelegem, contribuţiile ei sunt esenţiale. Spre a fixa ideile, vreau să subliniez îndeosebi următoarele trei aspecte.

În primul rând, aşa cum au scos în evidenţă studiile lui J.L. Austin, pe lângă funcţia sa reprezentativă, limbajul o are şi pe aceea de a acţiona, evident prin cuvinte şi propoziţii. Asemenea altor acte ale subiectului, care urmăresc anumite obiective mai mult ori mai puţin explicite (să vopsesc un scaun, să-mi plătesc factura la electricitate, să citesc o carte etc.), prin actele de limbaj (sau vorbire) îndeplinesc, la fel, acţiuni: mă angajez în schimburi de replici cu cei din jur spre a le face cunoscute intenţii sau dorinţe, solicitări, promisiuni sau dispoziţii, opinii sau argumente etc. La început, Austin a deosebit

între actele de limbaj „constatative”, de tipul: „Apune soarele”, „Trenul pleacă din staţie” etc., care descriu stări de lucruri reale, putând fi evaluate ca „adevărate sau false”, şi acte „performative”, de tipul: „Declar şedinţa deschisă”, „îţi făgăduiesc să-ţi înapoiez rapid împrumutul” etc., unde binomul adevărat-fals nu mai are noimă; în aceste cazuri, nu putem vorbi decât de acte „reuşite” sau „nereuşite”. Spre deosebire de actele „constatative”, „performativele” se caracterizează prin utilizarea persoanei I a indicativului prezent şi prezenţa unor verbe de tipul: a declara, a promite, a ordona, a înjura, a sugera, a interpreta etc., denumite performative, fiindcă sensul lor indică tocmai ceea ce subiectul face când le enunţă. Ulterior, Austin şi-a dat seama că deosebirea dintre constatative şi performative este mult mai puţin marcată decât o postulase iniţial. La urma urmei, în măsura în care prin diversele expresii lingvistice urmărim înainte de toate să exercităm o schimbare în ordinea lumii, fie ea de ordinul unei influenţe nemijlocite, fie de ordinul aluziei, oblicităţii, metaforei etc., putem socoti că toate componentele limbajului au un coeficient oarecare de performativitate, mai puternic sau mai slab accentuat.

Ca atare, Austin s-a oprit asupra unei noi clasificări a actelor de limbaj în: locuţionare (rostirea unor enunţuri

corespunzătoare regulilor limbajului, independente de contextul interlocutiv), ilocuţionare (care manifestă atitudinea vorbitorului – prin intonaţie, accent, mimică etc. – faţă de conţinutul prepoziţional al enunţului) şi perlocuţionare (exprimă efectele enunţării, care însă nu se referă atât la înţelegerea a ceea ce se spune, cât la reacţia faţă de forţa ilocuţionară manifestată de emitent, de unde aleatoriul unor „răspunsuri” date de receptori). Teoriei actelor de vorbire, în versiunea lui Austin, continuată şi rafinată de John Searle, i s-au adus multe obiecţii. Unele vizează caracterul incomplet al clasificării date de cel din urmă, care, în afara celor cinci categorii postulate: asertive, directive, comisive, expresive, declarative, lasă fără atribuire o serie de enunţuri ca, de exemplu: avertismentele, ofertele, propunerile, apelurile, invocaţiile (Armengaud, p. 91). Consecinţe mai serioase pare a avea reproşul că studiul actelor de limbaj e întreprins, atât de Austin, cât şi de Searle, în mod izolat, fără a ţine cont că ele funcţionează cel mai adesea în procese conversative, implicând deci secvenţialitate şi interacţiune (Jacques, e, p. 203). Nesatisfăcătoare este şi explicaţia dată ficţiunii şi minciunii (Reboul, Moeschler, p. 29 – 34). Şi totuşi, în pofida criticilor, teoria actelor de vorbire, prin identificarea şi clasificarea unităţilor minimale ale

comunicării verbale, căutarea mărcilor lingvistice şi paralingvistice ale intenţionalităţii, joncţiunea dintre semnificaţie şi acţiune, dintre intenţie şi receptare, constituie una dintre contribuţiile majore ale pragmaticii la elucidarea înţelegerii în sensul complet al termenului.

Un al doilea aspect important pe care nu fac decât să-l numesc, deoarece îl iau în considerare în alt capitol al acestei cărţi, priveşte redefinirea conceptului de context. E un concept esenţial întrucât serveşte interpretării, atât în situaţiile care permit utilizarea modelului codului (când între participanţii la dialog există o cunoaştere comun împărtăşită), cât şi în situaţiile mai complicate şi mai frecvente, care reclamă folosirea unui model inferenţial (bazat pe inducţii asupra indicilor furnizaţi de emitent în scopul depistării intenţiilor sale).

Un al treilea aspect pe care pragmatica l-a stimulat puternic îl constituie revalorizarea modelului teoretic dominant al comunicării, aşa cum îl postulase iniţial Shannon, care opera cu unităţi distinctive nonsemnificante (informaţii cuantificate), dar şi, ulterior, Jakobson. În locul transmiterii de mesaje apare accentul pe interacţiune, în locul unor variabile studiate izolat e luată în considerare relaţia dintre interlocutori. Obiectul atenţiei devine, cum spune Habermas, intersubiectivitatea instaurată în şi prin

limbaj. Concluzia care se desprinde din mulţimea cercetărilor întreprinse postulează că dialogul nu constă într-o succesiune de replici, ci într-o „punere în comun” a celor discutate. Dinamica lui, chiar atunci când nu se soldează cu un rezultat pozitiv, impune celor doi parteneri să-şi inverseze continuu rolurile, fiecare devenind, pe rând, producător şi auditor, fiecare încercând să anticipe reacţiile celuilalt, să se adapteze cursului pe care-l ia convorbirea, să-şi reformuleze opiniile în raport cu miza în discuţie şi scopul urmărit. Pe lângă mijloacele verbale, se folosesc, uneori foarte eficient, şi mijloace nonverbale: gesturi, mimică, intonaţie, spre a conferi enunţurilor întreaga lor forţă ilocutorie. Are loc un proces continuu de negociere a referinţei, solicitând participanţilor recurgerea la competenţele de care dispun (cunoaşterea codurilor, a vulgatei enciclopedice etc.) şi utilizarea a diverse strategii interpretative (câştigarea influenţei, căutarea consensului, eludarea temei în discuţie, neutralizarea adversarului etc.).

O ilustrare a modului în care pragmatica pune într-o nouă lumină însăşi esenţa actului de vorbire îl dă exemplul următor. O aserţiune nonpragmatică de tipul: „Afirm că aşa stau lucrurile” devine, într-o redefinire pragmatică, dar noninteracţională: „Afirm că aşa stau lucrurile încât să

încerc să te fac s-o admiţi la rândul tău”. Într-o definiţie pragmatică interacţională, aserţiunea se transformă în: „Afirm că aşa stau lucrurile încât să încerc, în funcţie de ceea ce ştiu despre tine, să te fac să admiţi că aşa stau lucrurile, şi să obţin ca să-mi spui dacă eşti de acord sau nu” (Kerbrat-Orecchioni, b, p. 11 – 12). De unde ideea că o conversaţie echivalează cu o „construcţie colectivă”, cu impact asupra statutului celor ce participă la ea.

Pe aceştia Antoine Culioli şi Francis Jacques i-au numit „co-enunţători”. Tot Jacques, care a urmărit insistent, în câteva cărţi, problematica comunicării verbale interpersonale, a redefinit principiul bahtinian al „dialogismului”: „Am susţinut într-o lungă pledoarie – scrie el – că analiza pragmatică a enunţării are drept efect infirmarea autonomiei comunicaţionale a subiectului vorbitor întrucât priveşte semnificaţiile comunicate. Sensul încetează să fie ceea ce ego-ul vrea să spună” (Jacques, b, p. 355). Şi tot el: „O enunţare este punerea în comunitate a sensului, produsă bilateral, într-un mod oarecare, de enunţători care se exersează în bivocalitate şi dublă înţelegere” *(ibidem,* p. 334). O concepţie similară apare şi la E. Lévinas. A te „adresa celuilalt” precedă în ochii filosofului orice ontologie. „Voi avansa mai degrabă că «a vorbi cu celălalt» prelimină orice sens… Celălalt, căruia îi

e adresat enunţul, nu e o ţintă exterioară, ci joacă rolul unui co-enunţător asociat producerii comune a enunţului”. Şi mai remarcă Lévinas că, în mare măsură, dialogul rezistă conceptualizărilor clasice (Lévinas, p. 187). Dar şi unul dintre lingviştii francezi importanţi de azi, Claude Hagège, consideră că „omul e dialogal prin natura sa”, că „activitatea partenerilor (într-un dialog) se caracterizează prin construcţia solidară a unui sens” şi că cel mai bun mod de a conceptualiza subiectul unei interacţiuni discursive e de a-l denumi „enunţător psiho-social” (Hagège, p. 312 – 316).

Înţelegerea ca „acord”. Gadamer între „a înţelege” şi „a ne înţelege” există o legătură evidentă; ea se manifestă însă în forme calitativ diferite. „A mă înţelege” cu un interlocutor, a cădea de acord cu el înseamnă să ne apropiem opiniile asupra temei în discuţie, până când: a) poziţiile noastre ajung să coincidă (cazul ideal); b) dacă „a” nu e posibil, să ne străduim, prin reevaluarea argumentelor reciproce şi negocierea unor compromisuri, să obţinem ca punctele noastre de vedere să devină compatibile, deşi ele rămân în esenţă diferite (acord parţial); e) dacă şi „b” se dovedeşte irealizabil, să reuşim, cel puţin, să aducem divergenţele dintre noi la

claritate, altfel spus, să cădem de acord asupra motivelor noastre de dezacord, între înţelegerea ca „sesizare” şi înţelegerea ca „asentiment” nu există aşadar simetrie. Pot sesiza ce-mi spui fără să-ţi aprob părerile. În schimb, nu pot să mă învoiesc cu ceea ce afirmi fără ca, mai întâi, să sesizez sensul spuselor tale. S-ar părea, de aceea, că în spaţiul comunicării chestiunea decisivă rezidă în a sesiza în mod adecvat ce au a-şi spune interlocutorii, în alţi termeni, de a forma corect semnificaţiile discursurilor sau replicilor lor.

Cu toate astea, „dincoace” de sesizare, există o tendinţă cu valoare originară: o anumită propensiune spre consens, dar un consens, înainte de toate, procedural. „Dincoace” fiindcă, la un nivel elementar, orice interlocuţie care-şi propune să ducă la coordonarea sau armonizarea unor puncte de vedere e precedată de un acord, cel mai adesea implicit, asupra unui set minim de „reguli de joc”. Aşa cum la bridge ori la fotbal trebuie respectate nişte reguli, la fel şi o discuţie se bazează pe acceptarea prealabilă a unor convenţii, chiar dacă mult mai permisiv definite. Ele sunt de obicei neexplicitate, deşi, în unele împrejurări, de exemplu cu ocazia unei reuniuni diplomatice sau cu prilejul unui colocviu între experţi, se întâmplă să fie stabilite în mod expres. Convenţiile

respective concretizează o practică îndelungată a dialogului, care a indus, în mod necesar, modalităţi, fie şi fragil protocolate, de eficientizare şi civilizare a schimbului de păreri (de exemplu, prin asigurarea unităţii de cod, respectarea „rândului la vorbire”, aplicarea maximelor lui Grice, utilizarea unor reguli de politeţe etc.).

Mai semnificativ e consensul de „dincolo”, aşteptat să se producă la finalul dialogului, marcând eventualul deznodământ pozitiv. S-ar părea că, de vreme ce oamenii „discută” (aşadar, nu-şi întorc spatele, nu se înjură, nu se iau la bătaie), ei ar voi sau ar spera ca, oricât de numeroase le-ar fi disensiunile şi oricât de mare prăpastia care-i desparte, să parvină, dacă nu la un punct de vedere comun, măcar la o apropiere de poziţii. Pot oare s-o facă? Au şansa s-o facă?

E meritul lui Hans-Georg Gadamer, cel mai important protagonist al hermeneuticii contemporane, de a fi stăruit asupra dialogului ca înţelegere. El n-a fost, desigur, singurul gânditor de anvergură care s-a ocupat de această formă emfatică a conversaţiei în umanizarea omului şi progresul cunoaşterii. Au mai făcut-o aproximativ în aceeaşi perioadă Martin Buber, Karl Löwith, Mihail Bahtin, Emmanuel Lévinas, Charles Taylor, Jürgen Habermas, Francis Jacques, Mihai Şora etc. Caracteristic

lui Gadamer e că pentru el cunoaşterea strict prepoziţională a limbajului e principial neîndestulătoare întrucât propoziţia singură oculteazǎ presupoziţiile, motivaţiile ascunse, ceea ce rămâne implicit, dar poate reprezenta totuşi esenţialul unui mesaj. În acest sens, întemeierea logicii occidentale pe propoziţie constituie o decizie gravă, plină de consecinţe. De aceea, spre a aproxima ceea ce transmite cu adevărat enunţul, se impune să abandonăm logica propoziţiei în profitul unei logici a întrebării şi răspunsului (Grondin, a, p. 182 – 183).

Foarte important e, de asemenea, faptul că Gadamer a adus clarificări esenţiale şi în privinţa celor două consensuri menţionate mai sus, a celui „prealabil", ca şi a celui „final". Într-un bilanţ tardiv al activităţii (din 1985), încercând să explice de ce înţelegerea trebuie gândită „pornind de la situaţia de dialog, adică de la dialectica întrebare-răspuns, prin care interlocutorii se explică şi în virtutea căreia îşi articulează lumea comună" (Gadamer, b, 2, p. 15), el invoca două raţiuni. Pe de o parte, ideea că limbajul constituie o entitate publică, întrucât semnificaţia cuvintelor, având un caracter intersubiectiv, trebuie să fie constant reomologată de agenţi în cadrul con-vorbirii, cu acomodările de nuanţă şi înţeles reclamate de situaţie. Pe de altă parte, teza că, dată fiind noninstrumentalitatea

limbajului, nu există alt mijloc de a clarifica în mod corespunzător o temă sau de a aplana o controversă decât întrebarea şi răspunsul, schimbul continuu de replici, efortul mutual de a elimina falsele supoziţii, superfluitatea şi arbitrarul. „Nu există – spune Gadamer – limbaj conceptual, nici măcar ceea ce Heidegger numea limbajul metafizicii, care să poată circumscrie gândirea în mod definitiv… ceea ce implică acceptarea dialogului cu alte persoane, care gândesc altfel”. *(idem,* a, p. 196) Numai aşa putem ieşi din „subiectivitatea subiectului” *(ibidem,* p. 200).

În ce priveşte „consensul prealabil”, Gadamer contează îndeosebi pe invocarea autorităţii „tradiţiei”. Oare – se întreabă undeva filosoful – „neînţelegerea nu e precedată în realitate de ceva de felul unei înţelegeri fundamentale?” Această „înţelegere fundamentală” e tocmai datul originar al tradiţiei, împărtăşită deopotrivă de toţi locutorii. Fiindcă, în pofida disensiunilor ce-i separă, tradiţia le oferă tuturor o bază formativă comună, ineliminabilă, care reprezintă moştenirea culturală simbolică a naţiunii, încorporând principalele valori, cutume, texte, maxime etc. dotate cu autoritate şi putere normativă. De-aici imposibilitatea de a ne sustrage influenţei ei. Sau, cum formulează Gadamer, nu putem

transcende „dialogul care ne constituie”.

Voi discuta conceptul de tradiţie la Gadamer, care ridică destule semne de întrebare, ceva mai încolo. Reţin pentru moment critica lui

Habermas: ancorarea interlocutorilor în discursul tradiţiei, postulată de Gadamer, ar reprezenta un tipic fenomen de falsă conştiinţă. Oamenii au fireşte impresia că iau parte la o comunicare raţională, pe când, în realitate, e foarte posibil ca ei să-şi transmită şi să recepteze mesaje poluate semantic, în fapt pseudocomunicări, extorcate prin violenţă sau distorsionate ideologic. Habermas consideră că doar o hermeneutică a profunzimilor, de felul psihanalizei, şi o critică a ideologiilor, de orientare net antidogmatică, ar fi în măsură să demonteze mecanismele deghizării şi să destrame iluziile participanţilor la dialog că judecă independent şi în perfectă cunoştinţă de cauză.

Obiecţii suscită şi viziunea lui Gadamer asupra celui de-al doilea consens, cel care nu premerge dialogului, ci vrea să-l finalizeze. O convorbire, afirmă el, se încheie, dacă nu imediat, măcar în timp, printr-o înţelegere. Citim astfel în opera sa fundamentală: „Plecăm de la ipoteza conform căreia a înţelege vrea mai întâi să spună a ne înţelege reciproc, a conveni. Comprehensiunea e înainte de toate conglăsuire C*Einverständnis*). De aceea, cel mai

adesea oamenii se înţeleg reciproc în mod nemijlocit; dacă nu, urmează să se explice până ajung la un acord. Convenirea (*Verständigung*) e totdeauna «cu privire la ceva». A se înţelege înseamnă a se înţelege «în» ceva" (Gadamer, a, p. 198).

Ne izbesc în citatul anterior două lucruri. Mai întâi, faptul că filosoful pare a neglija în conceptul de „înţelegere" latura sesizării şi a supravaloriza latura „acordului". Totuşi, cum am subliniat deja, pot forma semnificaţia unui enunţ, chiar dacă-l dezaprob, iar în lumea noastră complexă şi pluralistă, abilitatea de a separa conţinutul semantic de sentimentul de plăcere sau disconfort pe care-l stârneşte joacă un rol incomparabil mai important decât în comunităţile organice, aflate în raza privirii romanticilor şi, odată cu ei, şi a lui Gadamer. E adevărat că, într-o lucrare ulterioară, filosoful notează că mult trâmbiţatul „acord" sau „asentiment" „nu reuşeşte niciodată să înece diferenţa în identitate". Şi adaugă: „A afirma că interlocutorii se înţeleg asupra a ceva nu înseamnă deloc că ei se identifică unul cu celălalt în convingeri" *(idem,* b, 2, p. 27). Precizarea e bine-venită, dar ea nu modifică substanţial teza de bază, care rămâne, în opinia mea, prea generoasă.

În al doilea rând, ţin să remarc că, deşi în 1960, când

apărea *Wahrheit und Methode,* lingvistica îşi deplasa atenţia de la „limbaj” spre „vorbire”, iar pragmatica începea să ia avânt, Gadamer nu manifestă niciun interes pentru studiul concret al activităţilor de interlocuţie. Deşi descrierea fenomenologică a comprehensiunii captează o mare bogăţie de aspecte şi se distinge printr-o acută perspicacitate a observaţiilor, orizontul anchetei sale rămâne totuşi pur speculativ, refuzând principial aportul ştiinţelor umane, fiindcă – aşa cum vom vedea ulterior – ele se servesc de „metode” şi se revendică de la altă viziune epistemologică. Insistând mereu şi mereu pe „conţinutul de adevăr” al enunţurilor, fără a acorda atenţia cuvenită „motivaţiei” (de care depinde însă foarte adesea elucidarea „adevărului” însuşi!), Gadamer ajunge să nu remarce cât de friabil e fenomenul convenirii, cât de uşor se destramă la o analiză exigentă.

De bună seamă că în experienţa cotidiană, unde se schimbă mai ales informaţii şi nu se aprofundează marile probleme, comunicarea funcţionează satisfăcător. Dar chiar şi în împrejurările obişnuite, de îndată ce o discuţie depăşeşte banalităţile despre starea vremii, meciul transmis cu o seară înainte la televizor ori majorările de preţuri la transportul public, când intervin opţiuni politice sau dispute despre chestiuni sensibile la ordinea zilei, nu

înţelegerea, ci neînţelegerea pare să devină regula. Şi nu neapărat fiindcă oamenii ar fi rău intenţionaţi sau prost-crescuţi sau stupizi sau dezinformaţi (deşi, bineînţeles, cazuri de felul acesta sunt numeroase), ci îndeosebi fiindcă transparenţa sensului constituie o excepţie, iar orice convorbire e condiţionată de afecte, interese şi elemente iraţionale, incontrolabile. Ca să înţelegi pe cineva nu este de ajuns să-l auzi, trebuie să-l asculţi; şi nu e de ajuns să-l asculţi, trebuie să înţelegi ce spune; şi nu e de ajuns să afli ce spune, important e să sesizezi ce „vrea să spună"; dar, de fapt, şi mai important încă e să ştii ce „nu spune" – fiindcă intenţia adevărată e adesea ascunsă (şi uneori îi e opacă până şi subiectului!).

Analizate de aproape, chiar şi cazurile de înţelegere reuşită se dovedesc adesea iluzorii, fie din cauza semnificaţiei diferite atribuite aceloraşi termeni (căci nu e de ajuns să pronunţăm aceleaşi vorbe ca să gândim la fel), fie a eludării problemelor de fond, fie a uşurinţei cu care se conchide din premise false etc. Uneori, dintr-o dorinţă de conciliere ori din oboseala de a continua discuţiile, mai ales când ele se transformă în hărţuială reciprocă, interlocutorii sfârşesc prin compromisuri superficiale, fără a-şi rezolva efectiv litigiul. Disputa e, de aceea, gata să se reaprindă oricând. Declararea formală a acordului, urmată

de o pavoazare prematură (cum se întâmplă în tratative diplomatice), face uneori mai mult rău decât bine. În orice caz, ceea ce sare în ochi e anvergura fenomenelor de neînţelegere, frecvenţa deosebirilor de păreri, imensa energie consumată în dialoguri de surzi.

La Gadamer însă lucrurile stau cu totul altfel. El pare a canoniza o experienţă fericită: cea a dialogurilor platoniciene. În ele, cum ştim, cooperează pe picior de egalitate o serie de interlocutori preocupaţi doar de degajarea adevărului referitor la obiectul discuţiei *(die Sache).* Ei îşi joacă rolul docil, manifestând deschidere pentru punctele de vedere opuse, intervenind când se cuvine şi, mai ales, fiind gata să-şi dea asentimentul dacă argumentele potrivnice sunt convingătoare. Rezultatul dialogului, în sinteza sa finală, constituie un progres substanţial faţă de punctul de plecare. Întrebarea care se pune e însă dacă o asemenea situaţie de comunicare ideală poate fi generalizată.

Gadamer ipostaziază o „comunitate de gândire” originară, ca la presocratici, unde distanţa dintre subiect şi obiect ar fi eliminată, ar funcţiona o preocupare obştească pentru binele comun şi s-ar manifesta un acord imediat sau prezumtiv asupra temelor supuse discuţiei, întrucât raţiunea ar fi mereu triumfătoare. Însă aceasta reprezintă

o construcţie ideală. Ea are prea puţine tangenţe cu realitatea epocii noastre, în care predomină distorsiunile de comunicare, diseminarea codurilor, destrămarea solidarităţilor organice. Cu faptul că trăim într-o lume a multiplicării şi afirmării ostensive a diferenţelor, a banalizării practicilor de ruptură. La Gadamer, teoria dialogului are aerul unei promisiuni utopice. Cum glosează Werner Jeanrond, „conceptul său de experienţă hermeneutică este exagerat de optimist" (Jeanrond, p. 98).

2. Interpretarea

Origini

Şi în domeniul interpretării, ca în atâtea altele, aşa-zisele „origini" se pierd în negura vremurilor, fiind ţesute în legendă. În orice caz, pare rezonabil să credem că, pentru a învinge dificultăţile legate de nevoia de a şti ce „vrea să spună" un oracol, un înţelept, o scriere ori poate un vorbitor care se serveşte de expresii lingvistice nonfamiliare ori le utilizează într-un mod ininteligibil, oamenii au declanşat nenumărate încercări de a găsi, prin reflecţie şi testări succesive, modalităţi fiabile de a sesiza sensurile obscure, încâlcite sau deviante. Formarea

noţiunii de *hermeneia* la vechii greci, asociată cu cea de *hermios* (= preot al oracolului de la Delfi) şi cu Hermes, zeul cu aripi la picioare, menit să transmită pământenilor mesajele divine şi creditat cu descoperirea vorbirii şi a scrierii, e desigur consecinţa unei experienţe multiseculare de socializare şi domesticire a utilizării limbajului în scopuri comunicative.

Semnificaţia primordială a lui *hermeneia* era de „a rosti cu voce tare”, de a mijloci – cum formulează Heidegger – „aducerea la înţelegere”. Traducerea latină prin *inâerpretatio* a constituit însă o eroare; şi aceasta fiindcă prefixul „inter”, foarte vizibil, îi conferă cuvântului sensul de „intermediere, interpunere”, contrariu sau în orice caz inadecvat ideii de „rostire”; corectă ar fi fost echivalenţa cu *sermo* = „discurs, cuvântare”. Cum se întâmplă adesea, inadvertenţa s-a dovedit profitabilă. Prin contaminare, hermeneutica a ajuns să însemne, pe de o parte, „asertarea” unor enunţuri, a unor „spuneri” autorizate (de unde o conotaţie normativă, pierdută în decursul vremii, dar încă funcţională în domeniul religios şi juridic). Pe de altă parte, ea avea în vedere medierea, călăuzirea spre găsirea unui sens ascuns ori străin, „exegeza” sau „traducerea”. Accepţiei de „extraversie”, de recitare, de enunţare i s-a adăugat astfel accepţia de

„introversie”, de „pătrundere în intenţia unui text sau mesaj” (Gusdorf, a, p. 19 – 20; Pépin, p. 291; Palmer, p. 13).

Termenul „interpretare” vine din latinescul *interpretation* care înseamnă explicare şi provine, la rându-i, din *interpres*, cu semnificaţia principală de: mediator, negociator, *go-between* şi semnificaţia secundară de: persoană abilă în limbi, capabilă să conducă negocieri, traducând dintr-o limbă în alta (E. Klein, p. 807; Hancher, p. 277). E probabil că *interpres* îşi are originea în *pretium* = „preţ plătit pentru bunuri ori servicii”, de unde fr. *prix,* eng. *price* şi *prize,* rom. „preţ”, dar şi „premiu”. Reiese că, la origine, interpretarea era o negociere între două părţi care putea reclama traducerea dintr-o limbă în alta. În cazul reuşitei, se încheia printr-un acord, un agrement comun al părţilor. De-aici nu e lung drumul până la ceea ce teoria contractului denumeşte *consensus ad idem,* iar Gadamer, cu o metaforă cam „tare” pentru o înţelegere prozaică, „fuziune a orizonturilor”.

Interpretul, ca mediator, este un fel de „broker”, servind drept agent al uneia din părţi sau al amândurora. Pe terenul culturii scrise, dacă ar fi să prelungim analogia, i-ar reveni misiunea de a „reconcilia interesele disparate ale autorului şi cititorului, fără a-l reprezenta fals pe

vreunul” (Hancher, p. 278). Deşi modernitatea tinde să-i amplifice rolul, atribuindu-i o importanţă sporită, tradiţia clasică se arăta mult mai rezervată. Gadamer nota astfel că „interpretul are doar funcţiunea de a permite comprehensiunea, urmând apoi să dispară complet” şi adăuga: „Iată de ce discursul interpretului nu e un text, ci serveşte un text” (Gadamer, b, 2, p. 220). În fapt, în cultura actuală, caracterizată de proliferarea comentariului şi a controversei, contribuţia interpretului, contrariu opiniei lui Gadamer, capătă adesea statutul unui discurs autonom. Dar chiar şi în acest caz, în pofida atribuţiilor multiple pe care le-a dobândit (ea a devenit, cum vom vedea mai departe, apropiere, descifrare, traducere, execuţie, alegorie, diagnostic, parafrază etc.), interpretarea şi-a conservat sensul primitiv, de negociere, trimiţând nemijlocit la practica dialogului, la căutarea unei anumite cooperări cu celălalt, reamintindu-ne temeiul umanist şi democratic pe care se clădeşte „ştiinţa” (sau poate „arta”) hermeneutică.

După cum am văzut, tradiţia îi atribuie interpretării o structură tripartită. Însă în zilele noastre se întâmplă frecvent ca rolul interpretului să fie asumat de fiecare dintre locutorii participanţi la o conversaţie sau de orice cititor angajat într-o lectură. Printre cei care continuă să

susţină şi azi că rolul mediatorului trebuie în mod expres împlinit de cineva anume, deosebit de locutor sau de cititor, se numără şi Yvan Elissalde, autorul recent al unei *Critique de L'interprétation.* El scrie: „Nu există… interpretare fără lucru interpretat şi fără o persoană în beneficiul căreia e făcută. Interpretarea este totdeauna interpretare a ceva de către cineva pentru cineva. Ea e triplu relativă: faţă de interpret, faţă de obiectul interpretat şi faţă de ceea ce vom numi beneficiar" (Elissalde, p.163). Exemplificările sunt numeroase şi la îndemână: în muzică, interpretul e cel care dă viaţă partiturii; în teatru, regizorul şi actorii mediază între textul dramatic şi spectatori; traducătorul serveşte de intermediar între vorbitorii de limbi diferite; judecătorul se situează între legislator şi cei ce-şi caută dreptate; exegetul biblic între textele sacre şi credincioşi; criticul se interpune între scriitori şi cititori ş.a.m.d.

Se pune însă întrebarea: oare nu există şi interpretări fără „beneficiari" exteriori? Nu putem aprofunda o lectură sau proceda la o traducere sau întreprinde o exegeză etc. pentru noi înşine? La urma urmei, una e clarificarea ori căutarea de echivalenţe ori găsirea sensului ascuns, în alţi termeni interpretarea, şi cu totul altceva comunicarea ei către ceilalţi. Ar fi oare

imposibil ca aceste două momente să fie îngemănate? Nu se întâmplă extrem de frecvent ca interpretul să se confunde cu „beneficiarul”? Elissalde nu acceptă cu niciun preţ această eventualitate: „Interpretul circulă de la unul la altul. Dacă merge de la altul spre sine însuşi nu face decât o jumătate a drumului hermeneutic. El nu va fi interpret decât dacă va emite la rându-i semne noi spre celălalt, orale sau scrise. Să numeşti interpret un om care păstrează pentru sine comprehensiunea unui text, a unei legi, a unei opere de artă sau a unei limbi e în consecinţă un abuz” *(idem,* p. 175).

Teza lui Elissalde îmi pare exagerată şi implauzibilă. E evident că o interpretare nu trebuie neapărat oralizată sau publicată spre a-şi merita numele. E ridicol să crezi că o traducere pe care o efectuez în interes personal nu e interpretare, dar îşi câştigă acest statut de îndată ce mă hotărăsc a o tipări. În fapt, existenţa unui „terţ” („beneficiar”, auditor, public etc.) e inesenţială definirii conceptului întrucât rolul său se întâmplă adesea să fie asumat de subiect. Apoi, interpretarea nu trebuie considerată doar ca o categorie a medierii, ea este – aşa cum voi arăta pe larg în această carte – şi o modalitate a înţelegerii. Or, dacă, în unele cazuri, înţelegerea poate funcţiona îndeosebi ca mediere, cum se întâmplă cu

traducerea ori execuţia (= „întruparea” din artele spectacolului), în alte cazuri, funcţionează ca explicare, ca exegeză sau conjectură. Sub orice formă şi în toate variantele, factorul comun rezidă în caracterul ei tranzacţional, în faptul că se bazează pe negocierea sensului (= o dialectică de „du-te-vino” între ipoteză şi efectuare).

Definiţii

Revăzând şi completând dicţionarele de uz curent, ne putem opri, într-o primă aproximaţie, la următoarele semnificaţii principale ale conceptului de interpretare:

1. Încercarea de a explica (în sensul larg al termenului), de a face clar un enunţ sau un text, de a-l explicita („explicitarea se întemeiază existenţial în înţelegere” [Heidegger, a, p. 204]), de a restabili circuitul blocat al sensului (produs de un bruiaj, un obstacol semantic, sintactic sau formal), de a aprofunda înţelesul, de a pătrunde cu mintea până la miezul invizibil al unui text sau de a desluşi ce se ascunde îndărătul său ori ce îl structurează.

2. Încercarea de a explica (în sensul restrâns al termenului) modul în care se înlănţuie componentele unui

proces, de a găsi cauzele care produc un anumit efect, de a descoperi originea unor fenomene, a da socoteală de raţiunile, motivele, intenţiile unei persoane, ale unui text, de a indica verigile, fazele, momentele unei deveniri, ale desfăşurării unui proces.

3. Acţiunea constând în a da o semnificaţie motivată cuvintelor, faptelor, actelor cuiva. În logica modernă, a atribui semnificaţii expresiilor unui limbaj formal sau, într-o versiune simplificată, a atribui valori de adevăr propoziţiilor unui limbaj, pornind de la structura predicativă a propoziţiei (unde propoziţia are forma Fa, în care „a” e nume, „F” un predicat, iar criteriul care precizează când e adevărată expresia predicativă se numeşte „condiţie de adevăr” sau de „satisfacţie”) (Flew, p. 183 – 184).

4. Acţiunea de a traduce dintr-o limbă în alta. „Traducerea înseamnă înlocuirea reprezentării unui text într-o limbă printr-o reprezentare a unui text echivalent într-o a doua limbă”, noţiunea de „echivalenţă” referindu-se la nivelul de prezentare (în ce priveşte contextul, semantica, gramatica, lexicul etc.) şi la treptele de similitudine (la nivel de cuvânt, expresie, propoziţie) (Bell, p. 24). Traducerea poate avea şi un caracter intralingvistic, desemnând, în acest caz, aducerea la

inteligibilitate a sensului unei fraze sau unui text ori parafraza (restituirea sensului cu alte cuvinte, mai pe larg, într-o amplificare, sau, mai concis, într-un rezumat).

5. Încercarea de a face o conjectură, de a găsi o rezolvare a unui impas, de a arbitra, de a media între două alternative, de a urmări implicaţiile unei decizii, situaţii, stări de fapt etc.

6. Modalitatea de a reprezenta, de a recita, de a cânta, de a dansa o operă dramatică, muzicală, coregrafică etc. (execuţia sau redarea unui libret, a unei partituri, a unui text poetic, a unui rol dintr-o piesă de teatru sau a piesei în întregul ei prin trecerea dintr-un registru semiotic în altul).

7. (Psihanaliză) Munca efectuată de un pacient, ajutat de psihanalist, spre a-şi descoperi dorinţa inconştientă care stă la baza unor comportamente personale.

De menţionat că în definiţiile de mai sus interpretarea este considerată o „activitate"; ea constituie însă, în acelaşi timp, la fel ca alte *nomina actionis*, şi „rezultatul" acestei activităţi (Glasersfeld, p. 207). Putem deci considera interpretarea sub aspect „procedural" (calea de a ajunge la o reprezentare clară şi adecvată a lucrurilor) sau sub aspect „obiectual" (produsul obţinut în

urma efortului de clarificare).

Important îmi pare să observ şi că definiţiile de mai sus trebuie privite doar ca un punct de plecare, ca o versiune sumară şi esenţializată a noţiunii de „interpretare”; în capitolele următoare voi aduce completări, nuanţe şi puncte de vedere care vor îmbogăţi considerabil modul de a judeca şi de a „interpreta” interpretarea. De remarcat, de asemenea, că dicţionarele nu consemnează printre particularităţile interpretării faptul – în ochii mei, de importanţă crucială – că interpretarea este o parte integrantă a înţelegerii depline, o formă conştientizată, problematizată a acesteia, situată pe o treaptă mai înaltă.

Percepţia şi înţelegerea primară

Psihologia cognitivă, care a trecut de la abordarea „facultăţilor” la cea a „funcţionării” lor în condiţii concrete (de situaţie, context, acţiuni finalizate, corelaţii etc.), se ocupă de interpretare, nu atât ca act de vorbire ori discurs – cum intenţionez s-o fac în această carte –, ci ca „activitate”, nemijlocit şi necesar implicată în numeroase fenomene şi mecanisme mentale. Regăsim astfel importante activităţi interpretative implicate în studiul

reprezentărilor, credinţelor, manifestărilor afective şi voliţionale, îndeosebi în studiul gândirii. Mai puţin însă – şi nu întâmplător – în studiul percepţiei. Cauza este că, până la un punct, într-o măsură anevoie de delimitat, percepţia poate opera în mod inconştient sau semiconştient.

S-ar părea că această afirmaţie vine în contradicţie cu teza, azi de o largă credibilitate, că percepţia nu e o „copie” a unui obiect exterior, ci un „construct”, care-i restituie proprietăţile, însă filtrându-le prin structurile specifice subiectului. În alte cuvinte, n-ar fi vorba de un efect imediat tranzitiv al stimulului, ci de o „prelucrare”, de „un moment al sistemului comportamental propriu fiecărui individ, în condiţiile particulare în care se găseşte atunci când percepe” (Ombredane, *apud* Zlate, p. 93). De-aici nu rezultă însă, în mod obligator, că ar trebui să-i atribuim percepţiei un caracter eminamente conştient. E drept că ea poate deveni astfel, dacă ne concentrăm luarea-aminte asupra a ceea ce vedem sau auzim etc., silindu-ne să identificăm cu exactitate stimulul, să-i evaluăm configuraţia, să-i determinăm categoria de apartenenţă, să îndepărtăm eventualii factori de bruiaj etc., altfel spus, dacă tratăm percepţia interpretativ. În multe cazuri însă, mai ales în cadrul universului familiar al cotidianului, percepţia se formează în funcţie de parametri

repetitivi, fără participarea deliberată a subiectului („nu ne propunem să percepem ceva, ci aceasta se întâmplă pur şi simplu” [Halonen şi Santrock, *apud* Zlate, p. 84 – 85]). Procesarea are loc de jos în sus, sub semnul modularităţii (dacă acceptăm teoria lui Fodor asupra noninterventiei organelor centrale). Ea se bazează, după Piaget, pe preinferenţe cu caracter anticipativ (expectaţii configurând atitudini care uneori pot merge până la a altera imaginea propriu-zisă a obiectului), scheme (produse prin generalizarea unor conduite senzori-motorii îndelung exersate) şi organizarea internă a câmpului perceptiv (în sensul motivării unor efecte de influenţă de la întreg la parte, de la parte la întreg şi din aproape în aproape). Preinferenţele lui Piaget îi amintesc lui Mielu Zlate de o sintagmă sugestivă, dar oximoronică a lui Helmholtz, cea de „raţionamente inconştiente” (Zlate, p. 142).

Reiese din cele spuse că percepţia are un caracter ambiguu, mişcându-se între prereflexiv şi reflexiv. Pe de o parte, la un nivel elementar al procesării, este spontană şi automatizată, pe de alta, de îndată ce apar „probleme” (situaţii nonfamiliare, confruntarea cu obiecte cunoscute, dar care reclamă o conceptualizare, luarea de act în vederea comunicării sau a acţiunii etc.), ea se

conştientizează. Aceeaşi situaţie o regăsim în cazul înţelegerii. Aceasta comportă, preliminar, o treaptă spontană, nepremeditată, repetitivă, pe care am denumit-o „înţelegere primară”, apoi, una superioară, complexă, deliberată, expresie prin excelenţă a mecanismelor raţionale, „înţelegerea interpretativă” sau, mai simplu, „interpretarea”. Când, spre exemplu, se transmite un anunţ în gară privind venirea următorului tren, în cazul în care sunetele se aud clar, înţelegerea mea e „perceptivă”, imediată şi spontană; dar dacă instalaţia de amplificare e defectă şi mesajul îmi parvine eliptic ori greu sesizabil, atunci încep să „judec”, declanşând inferenţe, spre a încerca să deduc ceea ce nu aud din frânturile inteligibile ale mesajului.

A înţelege deplin înseamnă, cum am văzut, a performa corect semnele verbale ori nonverbale prin care cineva comunică ceva. Însă a „performa corect” revine la a atribui semnelor respective semnificaţii adecvate în contextul dat, pe baza unor reguli memorate (codurile), nu totdeauna explicite, ci impuse prin practică şi intrate în reflex. Câtă vreme comunicarea are loc în cadrul relaţiilor interpersonale obişnuite, menţinându-se la un nivel „ritualic”, intervenţia factorului deliberativ e anemică ori, în tot cazul, modică. Ea se produce rapid, de îndată ce în

cursul conversaţiei sau al lecturii sau al luării unei decizii apar întrebări şi se nasc probleme.

Acestea provin, cel mai adesea, din încălcarea regulilor comunitare ce comandă logica şi claritatea enunţurilor (utilizarea de cuvinte necunoscute, obscurităţi, incongruenţe sintactice etc.), violarea viziunii uzuale privind filosofia vieţii (folosirea unor expresii contrare normelor religioase, etice, politice caracteristice în ceea ce numesc „cotidianul comun" etc.), contrazicerea unor aşteptări puternic motivate, confruntarea cu o dilemă sau un impas etc. E posibil – şi cazul e foarte frecvent – ca starea de „bruiaj comunicaţional", traductibilă printr-o senzaţie de disconfort, denumită de Festinger „disonanţă cognitivă" şi aflată la originea trecerii la interpretare, să aibă cauze subiective: factorul declanşator nu derivă, în acest caz, dintr-o abatere efectivă de la codurile socialmente în uz, ci din ignoranţa individului, care, pe o latură sau alta, nu stăpâneşte experienţa comună sau se îndepărtează de ca în ambele ipoteze, fie că individul e contrariat de devieri „obiective" de la codurile curente, fie că are în mod subiectiv impresia că au loc asemenea deficienţe, recursul la interpretare, ca la o instanţă corectivă, se produce identic.

La ce ne ajută interpretarea?

Interpretarea nu se reduce însă la negocierea mai mult ori mai puţin metodică a cauzelor care generează stoparea comunicării interpersonale, în scopul repunerii în funcţiune, a restabilirii circulaţiei nestingherite a sensului. Ea intervine în numeroase alte situaţii, unele deosebit de complexe, privind cercetarea ştiinţifică, buna înţelegere a operelor literare şi de artă, arbitrajul între discursuri alternative, reglarea relaţiilor interpersonale, depăşirea „distanţei culturale” etc. Câteva exemple vor fi edificatoare.

Putem considera că, în viziunea binară a lui Saussure, performarea corespunzătoare a unui text depinde, în principal, de conexiunea dintre semnificanţi şi semnificaţi. În ITL, am explicat că în cazul textelor referenţiale (informative, didactice, ştiinţifice etc.) relaţia e ţinută sub control de autor, care încearcă prin diverse mijloace (formulări univoce, evitarea figuralităţii, normalitatea sintaxei, folosirea de redundanţe, utilizarea metainserturilor etc.) să-şi programeze cât mai strict comprehensiunea. Pe măsură ce avansăm dinspre textele informative sau didactice spre cele literare, iar de la cele literar-canonice ne deplasăm spre cele de avangardă,

relaţia menţionată devine tot mai laxă. Modernii, îndeosebi, în voinţa lor de experiment şi de complicare a jocului, au împins la limită practica violentării codurilor, a rupturilor sintactice şi semantice, au desfiinţat restrictivitatea predicativă, au făcut din uzajul ambiguităţilor şi al nedeterminărilor factori de maximizare a productivităţii scriiturii etc. În asemenea cazuri, spre a da explicaţii sau măcar spre a indexa opera respectivă într-o categorie adecvată, suntem siliţi să recurgem la interpretări, care capătă uneori forme deosebit de sofisticate. De notat faptul că demersurile interpretative n-au în vedere doar semnificaţiile globale (sensul ori filosofia operei, explicarea temei ori a personajelor), ci că ele sunt convocate pe întreg parcursul lecturii, la fiecare pagină, uneori la fiecare frază. Şi nu neapărat spre a clarifica ce se petrece, ci pentru a răspunde provocărilor pe care operele valoroase le adresează inteligenţei şi sensibilităţii noastre prin densitatea scriiturii, supra sau subdeterminarea propoziţiilor, diversele modalităţi ale indirecţi tăţii (ironii, metafore, eufemisme, simboluri etc.), recuperarea implicitului, a tăcerilor şi a spaţiilor albe etc.

În practica de toate zilele se iveşte adesea necesitatea de a ne da seama, cu maximă exactitate, nu numai de ceea ce spune un text, ci şi de ceea ce implică: o

lege trebuie înţeleasă de cei ce urmează s-o aplice în litera şi spiritul ei (în aşa fel încât chestiunile controversate să poată fi elucidate prin conjecturi asupra intenţiei legiuitorului); la fel şi un prospect pentru punerea în funcţiune a unei maşini sau un curs de specialitate (unde adesea se uzează de formulări eliptice, care nu clarifică suficient modul de operare). Printr-o interpretare serioasă, care se concentrează cu atenţie şi perspicacitate asupra textului, există posibilitatea de a afla înţelesul corect al unui articol de lege sau de a explicita fidel un îndrumar de folosinţă. Cu o condiţie totuşi, dar indispensabilă: ca textul respectiv să fie bine întocmit (clar, nonambiguu, coerent etc.).

În epoca noastră de globalizare şi internet, de extraordinară accelerare a integrării economice, tehnologice, ştiinţifice, culturale etc., articularea experienţei personale cu cea a străinătăţii, sub forma voiajelor, burselor, cărţilor, filmelor, CD-urilor, emisiunilor TV, publicaţiilor ş.a.m.d., a devenit o necesitate. Această exigenţă a vremii adaugă preţ şi importanţă actului clasic de intermediere între limbi diferite: traducerea. A traduce înseamnă însă a interpreta, a opera selecţii şi deplasări simbolice. Fireşte, sunt cazuri şi cazuri: acolo unde limbajul utilizat, ca în textele ştiinţifice sau didactice, e pur

denotativ şi univoc, se pot obţine versiuni satisfăcătoare, fără rest; acolo unde limbajul are valenţe poetice, apare necesitatea unor conjecturi delicate, spre a alege varianta de sens optimă, sub raportul exactităţii (pierdere minimă de substanţă) şi al stilului (cât mai apropiat de expresivitatea originalului). Oricum, traducerea rămâne unul din principalele instrumente ale culturii, care atestă mereu şi mereu ideea că drumul cel mai sigur către noi înşine trece adesea prin alţii.

Interpretările joacă un rol important în sfera publică a societăţilor democratice, bazate pe pluralismul opiniilor, unde ni se întâmplă să fim solicitaţi de discursuri concurente, între care e greu de tranşat, din cauza asimetriei de avantaje şi dezavantaje. În mod obişnuit, decidem în funcţie de interese, de simpatii ori animozităţi personale, de capricii de moment, de sfatul unui prieten cu autoritate, fără a reflecta suficient şi a cumpăni alternativele. Fără îndoială, nu e uşor să luăm o hotărâre bună, căci suntem cu toţii influenţaţi de prejudecăţi şi interese, dirijaţi mai mult de afecte decât de raţiune. Şi totuşi, în limite de succes variabile, devine posibil un examen atent al argumentelor ce se înfruntă, scoţând la iveală punctele vulnerabile şi meritele respective. Cert e, în orice caz, că alegerea soluţiei optime într-o situaţie

dilematică nu e mai niciodată un rezultat al înţelegerii primare, ci urmarea unui efort interpretativ responsabil.

Un alt exemplu priveşte cunoaşterea documentelor aparţinând altui context istoric şi de civilizaţie decât celui în care trăim, în alte cuvinte, problema „distanţei culturale”. Accesul cititorilor contemporani la operele trecutului culturii proprii sau ale unei culturi exotice nu trebuie oare facilitat prin explicaţii filologice, stilistice, istoriografice ş.a? Aşa s-a crezut tradiţional şi, din fericire, mai sunt astăzi mulţi care nu se sfiesc s-o creadă încă, deşi prosperă o cultură a „anacronismului”, insolentă cu memoria culturală, care revendică exclusiv punctul de vedere al prezentului şi exegeza ca act narcisic.

De altă parte, nu e mai puţin adevărat că una dintre caracteristicile centrale ale literaturii şi artelor e că ele îşi transcend condiţiile generative, păstrându-şi intactă capacitatea de a transmite întrupări ale umanului şi valori spirituale, care renasc mereu în contemporaneitate, însoţindu-i pe oamenii de azi în căutările şi în neliniştile lor. Activitatea interpretativă ne apare aşadar dublu solicitată: mai întâi, pe plan exegetic, ca „elucidare”, pentru a resitua operele lui Aristofan, Dante, Rabelais, dar şi pe cele ale lui D. Cantemir sau Budai-Deleanu în spaţiul producerii lor (spre a permite înţelegerea lexicului,

aluziilor, figurilor, referinţelor etc.); în al doilea rând, pe plan speculativ, ca „deschidere”, spre a împrospăta lectura acestor autori, care au nevoie de reciclare, de o permanentă reinserţie în actualitate, ca să fie smulşi reculegerii muzeale şi integraţi într-un circuit intelectualmente productiv.

În fine, mai vreau să reamintesc, ceea ce mi se pare esenţial, că înţelegerea, în sensul larg şi plenar al termenului, nu constituie doar un act al „clarificării”, ci – aşa cum am văzut că insistă Gadamer, cu o stăruinţă ce nu oboseşte niciodată – e şi un act al „învoirii”. Înţeleg ceva, dar, în egală măsură, „mă” înţeleg cu cineva în legătură cu o anumită problemă, mă învoiesc sau încerc să mă învoiesc cu el. Această tentativă de depăşire a inevitabilelor divergenţe de opinii, de găsire a unei platforme comune, măcar a unui minim de consens, prin concesii reciproce, e indispensabilă funcţionării normale a vieţii personale şi a vieţii sociale. Fără „tine”, „şinele” meu nu poate deveni „eu” – au spus-o Buber, Lévinas, Ch. Taylor, Francis Jacques, Ivana Marková, atâţia alţii încă. Fără dialog, deci fără testarea şi împărtăşirea constantă a ceea ce gândim şi proiectăm, fără deprinderea de a conlucra, de a căuta o armonizare a opiniilor şi a credinţelor proprii cu cele ale altora, pe individ îl ameninţă egolatria, izolarea şi eşecul.

Cât priveşte ordinea comunitară, faptele demonstrează că dacă nu se menţine un grad convenabil al interlocuţiei la nivelul cetăţenilor, partidelor politice, sindicatelor, organizaţiilor nonguvernamentale etc., societatea riscă să se prăbuşească, pur şi simplu, în haos şi anarhie. Ca funcţie a raţionalităţii şi a inteligenţei critice, interpretarea este chemată să gestioneze economia discursivă a unei societăţi, contribuind la clarificarea opţiunilor şi la aplanarea litigiilor.

Exemplele de mai sus probează că interpretarea nu constituie o marotă a filosofilor sau a oamenilor de litere, nicio pedantă practică academică. E un demers justificat de situaţii dintre cele mai obişnuite, atât în viaţa cotidiană, cât şi pe plan intelectual. Am văzut că ea intră în acţiune când procesul înţelegerii se împiedică de un obstacol, ori când se pune problema de a da o explicaţie plauzibilă sau de a verifica exactitatea unui conţinut semantic, ori când e nevoie de a analiza o structură complexă, ori când e necesar un arbitraj, ori când trebuie surmontată o distanţă culturală, ori când se impune o politică rezonabilă de compromisuri etc. Observăm că în toate aceste cazuri interpretarea funcţionează ca o înţelegere de tip superior, mai adecvată situaţiei, mai performantă, mai edificatoare, având rolul, după caz, de a corija, de a adânci, de a

elucida, de a pune la îndoială, de a problematiza, de a anticipa, de a explica etc.

Intre „a şti” şi „a prezuma”

Ca şi înţelegerea primară, interpretarea aparţine aptitudinilor înnăscute, care pot fi perfecţionate, dar nu se învaţă la şcoală. Constă, în mod fundamental, dintr-o „computaţie”, însă îmbogăţită, dialectizată, nuanţată, operând ca o formă superioară de activitate a sistemului neuro-cerebral. Caracterizată prin reflexivitate, ea contribuie la conştientizarea separării eului de sine, de Ceilalţi, de Lume, făcând astfel posibile analiza şi controlul cunoaşterii la nivelul percepţiei, reprezentării, limbajului, logicii.

Principala diferenţă dintre înţelegere şi interpretare rezidă în faptul că înţelegerea „survine”, pe când interpretarea e „asumată”. În alţi termeni, prima este, în punctul de pornire, spontană, cea de-a doua conştientă. Când, de pildă, salut o cunoştinţă pe stradă, acţionez adesea maşinal, fără a-mi da seama că o fac. Dimpotrivă, interpretarea presupune că vorbesc cu cineva şi mă ascult vorbind, că ascult şi reflectez, în aceeaşi clipă, la cele auzite.

O a doua diferenţă ţine de natura certitudinii: înţelegerea primară nu merge atât de departe ca interpretarea, în schimb pare sigură de sine deoarece verbul „a înţelege”, ca şi „a şti”, e factitiv, adică atrage veracitatea complementului (Olson, p. 139). Când soţia mă întâlneşte în faţa casei şi mă întreabă: „Uşa din dos e încuiată?”, îi pot răspunde în două feluri. Sau, în mod peremptoriu: „Da, e încuiată”, fiindcă „ştiu” pertinamente acest lucru, fie, precaut: „Cred că e încuiată”, fiindcă nu am certitudinea faptului, dar bănuiesc că e probabil. În primul caz, mă aflu pe terenul înţelegerii: enunţul corespunde adevărului. În cazul al doilea, mă aflu pe terenul interpretării: nu cunosc cu precizie cum stau lucrurile, de aceea reflectez ce e mai raţional în situaţia dată şi formulez o prezumţie. A înţelege un text echivalează cu „a şti” ce semnifică el (mai exact „a avea senzaţia” fermă că „ştii”, întrucât „ştiinţa” respectivă poate fi implauzibilă ori eronată). A interpreta un text înseamnă a face o ipoteză, a avea din capul locului doar o „bănuială”, a sugera o probabilitate.

Dar dacă interpretarea se situează în zona probabilului, nu înseamnă oare că ea se autoexclude necesarmente din sfera adevărului, cel puţin în sensul pur şi dur pe care-l dădea conceptului Descartes? Ne amintim

că în ochii săi doar evidenţele apodictice semnalau exerciţiul plenar al raţiunii şi numai demonstraţiile bazate pe „idei clare şi distincte”, trăgând concluzii valide din premise, puteau pretinde la demnitatea cunoaşterii autentice. *Discursul asupra metodei* consideră drept „aproape fals tot ce nu este decât verosimil (*vraisemblable*)”. E însă limpede pentru noi, cei de azi, că acest maximalism al exigenţelor impuse judecăţii (îmblânzit totuşi prin utilizarea adverbului aproximării *presque* = „aproape”!) se referă la un domeniu strict formalizabil, de felul matematicii, logicii ori mecanicii, unde funcţionează – în ordinea clasificării date în ITL – „codurile imperative” (pentru care nu există decât opţiuni binare, ca la computer) (P. Cornea, b, p. 76 – 77). De altfel, Descartes însuşi avea să constate în numeroasele sale controverse cu învăţaţii contemporani, pe probleme nu doar metafizice, ci şi ştiinţifice, cât de puţin realiste îi deveneau cerinţele epistemologice de îndată ce dezbaterea se deplasa pe teren empiric, având de făcut faţă pluralismului inerent gândirii circumstanţiale, contextualizate.

Trebuie totuşi admis că interpretările sunt, măcar aparent, favorizate de „credinţe” şi descurajate de „cunoştinţe”, fiindcă cele dintâi sunt doar probabile

(adevărate sau false), pe când cele din urmă se caracterizează prin proprietatea de a fi cu certitudine valide (în măsura în care sunt corect stabilite). Condiţionarea pe care am introdus-o în privinţa cunoştinţelor („dacă” sunt corect stabilite) atrage atenţia asupra faptului că frontiera dintre „cunoştinţe” şi „credinţe” e schimbătoare. Până în secolul al XVII-lea, oamenii au crezut, de pildă, întăriţi în convingerea lor de ceea ce vedeau direct cu ochii, că soarele se mişcă în jurul pământului. Galilei a spulberat această „credinţă” prin calcul şi demonstraţie, înlocuind-o cu o „cunoştinţă” incontestabilă.

Reiese oare de-aici că progresele extraordinare ale cercetării ştiinţifice ar trebui să determine o creştere continuă a numărului de cunoştinţe, reducând mereu sfera a ceea ce e doar ipotetic sau prezumat? De fapt, lucrurile se petrec exact pe dos. În realitate, tocmai succesele obţinute pe drumul cunoaşterii amplifică tot mai mult aria întrebărilor şi stimulează deschiderea a noi şi noi şantiere. Misterele elucidate scot la iveală noi mistere, iar problematizarea atinge până şi lucrurile obişnuite, cele care ne inspiră nemijlocit încredere şi ne par evidente. Prăbuşirea valorilor, demonetizarea ideologiilor, conştiinţa acută în mediile intelectuale că „Dumnezeu a murit” au

generalizat o suspiciune universală a tuturor faţă de toate. Pătrunsă de spiritul neîmblânzit al dubiului şi de un scepticism iremediabil, civilizaţia modernă împuţinează evidenţele şi pune certitudinile pe fugă. De aceea, avem în zilele noastre tot multă nevoie de concursul interpretării. Într-o lume saturată de semne şi tot mai lipsită de transparenţă, nu e de mirare că interpretarea pretinde să devină, după vorba lui Stanley Fish, *the only game in town* (Fish, p. 350).

Relaţii între înţelegerea primară şi interpretare

într-un articol recent, Francis Jacques consideră noţiunea de interpretare drept un „termen-talisman, polimorf, supraevaluat” (Jacques, d, p. 179). Activităţile pe care le desemnează îi par a nu avea între ele un numitor comun, de unde ideea că predicatul potrivit pentru a le articula ar consta în faimoasa „găselniţă” a lui Wittgenstein, folosită tot mai mult în ultima vreme, a aşa-ziselor „asemănări de familie”. Însă mi se pare că ceea ce lipseşte uneori într-o familie nu este existenţa unor proprietăţi comune, ci posibilitatea de a le evidenţia. Or, în cazul nostru, această proprietate e pregnantă: orice tip de interpretare constituie o dezvoltare a înţelegerii, cauzată de o criză a sensului (un blocaj pe circuitul comunicativ, apariţia unor

„probleme”, dorinţa de a investiga adâncit dimensiunea simbolică a textului etc.). Altminteri, subiectul angajat în relaţii interpersonale cotidiene, dominate de rutină şi bazate pe cunoştinţe comun împărtăşite (acelaşi *Background* şi aceeaşi Enciclopedie), înţelege ce i se spune fără a problematiza ceea ce face, se suie în autobuz, îşi compostează biletul şi avansează spre coborâre fără a-şi delibera gesturile, răspunde maşinal la salutul pe care i-l adresează cineva continuând să-şi urmărească propriul gând etc.

Pentru mulţi cercetători contemporani, relaţia dintre înţelegere (primară) şi interpretare tinde să se dezechilibreze, în sensul estompării primului termen şi al atribuirii unui impact tot mai puternic celui de-al doilea. Mişcarea aceasta pare a avea un net caracter antifundaţionalist, lucru vizibil în adăpostirea sub pulpana lui Nietzsche şi în adoptarea, ca emblemă şi *passe-partout*, a faimoasei remarci din *Der Wille zur Macht*: „Nu există fapte, ci numai interpretări” (Nietzsche, e, p. 481). Expresia aforistică a filosofului subliniază încărcătura de „teorie” pe care epistemologia contemporană o implică în ce ar părea o simplă constatare a „ceea ce este”. Ea ne spune că totul e interpretabil, dar lasă în umbră ideea că gradele de interpretabilitate sunt diferite, în funcţie de

natura obiectelor şi a corelaţiilor dintre ele (în unele cazuri sunt atât de reduse încât nu mai sunt reperabile ca atare!). Oricum, nu încape îndoială că vremea noastră impune, ca o fatalitate, un stil prin excelenţă interpretativ al comportamentului intelectual. De unde observaţia dezabuzată a lui Richard Shusterman: „Fiindcă am renunţat la idealul de a ajunge la o viziune nudă asupra realităţii, solidă ca stânca, imediată ca punctul de vedere al lui Dumnezeu, se pare că suntem împinşi să îmbrăţişăm poziţia opusă, să privim orice lucru sub un unghi sau un voal interpretativ” (Shusterman, b, p. 51).

În orice caz, alături de pragmatişti ca Rorty („Orice cercetare este interpretare… orice gândire constă în recontextualizare… n-am făcut niciodată altceva şi nici nu vom face vreodată” [Rorty, b, p. 201]), de teoreticieni literari ca Stanley Fish sau de filosofi ca Arthur Danto, îl găsim printre susţinătorii preponderenţei absolute a interpretării şi pe „clasicul” hermeneuticii contemporane, pe Gadamer. Undeva, în *Wahrheit und Methode*, el scrie: „A înţelege înseamnă totdeauna a interpreta… Interpretarea e forma explicită a comprehensiunii” (Gadamer, a, p. 329). E tot atât de adevărat însă că prin felul specific de a da târcoale definiţiilor, revenind asupra lor în contexte diferite, spre a le nuanţa ori ca să le

tempereze reliefurile prea dure, Gadamer pare adesea să şovăie în a-şi formula o poziţie tranşantă. Procedează ca şi când n-ar voi să decidă în chestiunile controversate, ci să lase mereu uşa întredeschisă. Astfel, tot în opul său capital, el notează într-un loc: „Înţelegerea ţâşneşte nemijlocit fără ajutorul unei interpretări explicite… Chiar în asemenea cazuri trebuie ca interpretarea să fie posibilă, ceea ce înseamnă că e virtual conţinută în înţelegere” (*ibidem*, p. 420). În altă parte, reia pe aceeaşi linie: „A înţelege o limbă nu înseamnă încă a o înţelege real şi nu implică niciun proces de interpretare. Este o operaţie spontană… Problema hermeneutică nu e cea a stăpânirii unei limbi, ci cea a unei înţelegeri corecte asupra lucrului” (*ibidem*, p. 187).

Întrucât mă priveşte, cum am arătat deja, mă opun ubicuităţii hermeneutice. Recunosc, fără îndoială, că există un potenţial interpretativ al înţelegerii, dar cred că actualizarea lui nu are loc totdeauna: actul de reflecţie, caracteristic interpretării, se produce doar în cazurile în care soluţiile de rutină nu sunt cu putinţă. Interpretarea e solicitată de blocajele intervenite pe parcursul formării automatizate a sensului, când ne confruntăm cu situaţii nonfamiliare, complexe, dificile, problematice, cu enunţuri care depăşesc ceea ce este normal şi ceea ce este normat.

Mi se pare că Searle are dreptate, invocându-l pe Wittgenstein: „Ca şi Wittgenstein, aş dori să rezerv cuvântul «interpretare» pentru cazurile în care performăm un act de interpretare conştient şi deliberat, de exemplu, când substituim o expresie prin alta” (Searle, e, p. 134).

În adevăr, cu percutanţa-i cunoscută, Wittgenstein a accentuat distanţa dintre înţelegerea curentă, înscrisă în orizontul convenţiilor şi habitudinilor, şi interpretare: „Se întâmplă în mod firesc să interpretez semne, să dau o interpretare semnelor, dar asta nu de fiecare dată când am a face cu un semn. Dacă sunt întrebat: «cât e ceasul?» niciun demers interpretativ nu are loc în mine; reacţionez, pur şi simplu, la ceea ce văd şi înţeleg. Când cineva se apropie cu un cuţit, nu-mi spun: «interpretez asta ca o ameninţare»” (Wittgenstein, d, p. 47). Wittgenstein nu continuă, dar urmarea e clară: evident, o rup la fugă, deoarece pericolul e perceput şi „înţeles” nemijlocit.

Desigur, nicio experienţă de sens nu se manifestă ca neutră, dezangajată, nonselectivă. Dar faptul că orice comprehensiune operează, ca şi interpretarea, cu un *parti-pris* nu înseamnă deloc că ea „este” interpretare. În numeroase ocazii ale vieţii curente, semnificaţia survine instantaneu: de pildă, când soţia îmi cere la masă: „Dă-mi solniţa”, când aflu că la etajul de sus s-a spart o ţeavă care-

mi poate inunda locuinţa, când aud la radio că a avut loc un grav accident de circulaţie, când citesc o informaţie despre vremea probabilă etc. În toate aceste cazuri, înţelegerea se bazează pe o competenţă lingvistică ordinară, implicând recursivitatea schemelor *(frames)* şi a regulilor gramaticale, angajarea reflexă a mecanismelor decodificatorii. Tocmai sesizarea nenumăratelor situaţii de felul acesta l-a determinat pe Emilio Betti să distingă în hermeneutica sa actul „conferirii de sens” *(Sinngebung)* de interpretarea propriu-zisă *(Auslegung)*: dăm sens, în funcţie de „convenţiile uzuale”, în mod spontan; interpretăm, printr-o deliberare, corectând, dacă e nevoie, atribuţia iniţială.

Un argument puternic în favoarea spontaneităţii înţelegerii primare *(Sinngebung* a lui Betti) îl oferă aşa-zisa „cunoaştere prereflexivă” sau de *Background*, pe care au postulat-o, de curând, o serie de cercetători dornici să explice mecanismele regulatoare extralingvistice cărora li se datorează coordonarea interacţiunilor ce stau la temelia „simţului comun”. Căci, în pofida rolului excepţional pe care-l joacă limbajul în cunoaştere şi comunicare, ar fi naiv să reducem comprehensiunea la un model exclusiv lingvistic. Aceasta se manifestă (vezi cap. 7) „şi” sub forma unor deprinderi încorporate, rezultând din acumularea, pe

bază de selecţie şi interiorizare, a unor practici de viaţă. Conştiinţa însăşi emerge dintr-un univers de experienţe nonreflexive. Natural, dacă vrem să vorbim despre ea, uzăm de limbaj, dar asta nu înseamnă că ar „aparţine” limbajului.

După cum spune Ch. Taylor, „modul în care acţionăm şi ne mişcăm încodează componente ale înţelegerii eului şi ale lumii” (Taylor, e, p. 309). Acest *know how* corporal se dezvăluie în faptul că orice subiect ştie să utilizeze ustensilele din jurul său, să se descurce în ambianţa familiară a locuinţei, să se orienteze maşinal în păienjenişul de străzi ale cartierului în care domiciliază, deşi blocurile sunt simetrice şi construite după aceeaşi reţetă etc. Dacă i s-ar cere să explice cum procedează, ar avea cu siguranţă dificultăţi: uneori i-ar lipsi cuvintele, mai ales n-ar fi în stare să descopere totdeauna „paşii” modului de operare. Wittgenstein observa, în acest sens, că adesea e imposibil de justificat felul în care te serveşti de o regulă: „Dacă mi-am epuizat raţiunile, ajung la un sol pietros şi cazmaua se răsuceşte în van. Atunci sunt înclinat să spun: pur şi simplu, fac aşa” (Wittgenstein, e, p. 217). Sau: „Când mă supun unei reguli, nu aleg. O urmez orbeşte” *(ibidem,* p. 219). Dacă un străin vrea să cunoască motivaţia unui uz gramatical într-o limbă pe care tocmai o învaţă şi

cere lămuriri unui nativ nespecialist, e posibil ca acesta din urmă să transpire din greu, fără a reuşi în multe situaţii să-şi explice propria practică. Nu e de mirare. În asemenea cazuri şi în nenumărate altele, acţionăm fără ezitare şi fără greş, dar rămânem stupefiaţi când ni se cere să clarificăm cum am procedat. „Putem dobândi îndemânări – scrie Hilary Putnam – care sunt prea complexe ca să fie descrise printr-o teorie". (Putnam, p. 71) Nu încape îndoială că dacă am restrânge înţelegerea la cogniţie şi reprezentări, ar fi cu neputinţă să explicăm fenomene de felul celor de mai sus. Ele fac dovada că înţelegerea integrează o serie de practici nonlingvistice, fixate prin repetiţii şi introversii, care ne mijlocesc un acces direct la o serie de componente ale limbajului cotidian.

Fie şi în treacăt, se cuvine să evoc şi o altă formă a înţelegerii de aspect nonlingvistic, extrem de răspândită şi ocupând un loc privilegiat în orice formaţie culturală – e vorba de artă. Fără a intra în fondul problemei, mă limitez doar la a reaminti că ascultarea unui concert de pian sau contemplarea unui tablou nonfigurativ nu au nimic a face cu convertirea în limbaj a muzicii sau a picturii. Despre o piesă instrumentală sau despre un tablou putem vorbi, desigur, la modul tehnic, indicând mijloacele folosite de

artist, ori la modul psihologic, evocând impresiile produse asupra noastră. Nu e însă posibil să transformăm în concepte ceea ce operele respective „vor” să spună. Dacă există temeiuri de a afirma că „înţelegem” muzica sau pictura, atunci trebuie să convenim că la mijloc e o „cunoaştere” de tip specific, care pune în mişcare universul senzaţiilor, emoţiilor, intimităţii eului, nu pe cel al enunţurilor prepoziţionale, al discursului şi raţionalităţii.

Argumente importante în favoarea legitimităţii unei înţelegeri noninterpretative derivă din ideea că alternativă e o condiţie necesară a semnificativităţii. Vincent Descombes afirmă astfel: „Ca să fie cu putinţă să interpretăm anumite texte trebuie să existe alte texte care să poată fi înţelese fără a fi necesar să le interpretăm” (Descombes, a, p. 259). Jacques Bouveresse subliniază şi el că „noţiunea de interpretare nu are pertinenţă descriptivă şi valoare explicativă decât în măsura în care nu se confundă cu cea de înţelegere” (Bouveresse, e, p. 15). Principiul e, în adevăr, că sensul unor cuvinte sau propoziţii îşi câştigă relieful specific în contrast cu cuvintele sau propoziţiile cu care se află în raporturi antagonice. Pe de altă parte, dacă am considera că orice enunţ banal şi stereotip reclamă o analiză interpretativă, la fel, să spunem, cu cutare vers enigmatic al lui Mallarmé,

atunci conceptul de interpretare ar deveni *sans rivages*, ca realismul în timpul socialismului vulgar. Extinzându-se nelimitat, el şi-ar irosi capacitatea definitorie.

R. Shusterman aduce în discuţie şi un alt aspect relevant. Înţelegerea primară îi oferă interpretării nu numai un contrast dătător de sens, ci şi o bază care o prelimină într-o anumită măsură. Această sesizare prealabilă, chiar dacă se dovedeşte falsă, oferă o eboşă a conţinutului semantic pe care interpretarea o va supune controlului ei raţional. Ea corespunde ideii lui Heidegger că orice interpretare trebuie să fi înţeles deja ceea ce trebuie să fie interpretat. Ceva asemănător susţine Wittgenstein în *Investigaţiile filosofice*, când examinează raporturile dintre conceptul de „regulă" şi cel de „interpretare", conchizând că nu orice acţiune conformă regulii este o interpretare şi că „ar trebui să restrângem termenul «interpretare» la substituirea unei expresii a regulii prin alta" (Wittgenstein, e, p. 201). Dacă am presupune că nu înţelegem niciun lucru înainte de a-l interpreta, se pune întrebarea cum am înţelege interpretarea însăşi. N-am fi oare obligaţi să interpretăm interpretarea în cauză şi apoi să interpretăm interpretarea interpretării şi tot aşa *ad infinitum* (Shusterman, b, p. 69 – 71)?

Aşadar, rezumând, teza pe care o susţin postulează că în procesul înţelegerii trebuie deosebite două faze; foarte adesea, ele se încalecă şi nici nu sunt totdeauna lesne de discriminat. Cea dintâi (înţelegerea primară) e elementară şi automatizată; ea are loc în condiţiile obişnuite ale cotidianului, când comunicarea cu ceilalţi ori contactele cu ambientul se desfăşoară spontan, pe bază de convenţii asimilate, recurenţe şi practici încorporate. Cea de-a doua fază a înţelegerii (interpretarea) e premeditată şi funcţionează prin problematizare, emiţând prezumţii şi judecăţi. Vom vedea îndată că aceasta înseamnă negocierea expresiilor lingvistice (spre a înlătura obscurităţile şi ambiguităţile, a inventa noi trasee de sens, a găsi echivalenţe etc.) şi producerea de inferenţe (care să articuleze relaţii semantice ori formale, explicaţii, rezolvări de probleme, motivaţii, deschideri etc., servindu-se de deducţii, inducţii, abducţii, metode euristice etc.).

Interpretarea ne apare astfel ca o componentă performantă a înţelegerii, care-i completează acţiunea şi i-o perfecţionează. Dat fiind faptul că prima inspecţie a unui obiect sau a unui enunţ se poate dovedi insuficientă, din cauza unor dificultăţi de credibilitate ori de lizibilitate (oprire la suprafaţă, blocare a sensului, exces de confienţă sau de mefienţă, închidere a perspectivei etc.),

interpretarea are funcţia de a interveni reparatoriu, clarificator ori explicativ. În convorbirile obişnuite, ea apare adesea sub o formă prescurtată, neregulată. E produsă cu aproximări, întreruperi, paranteze, salturi semantice, iar limbajul manifestă idiosincrazii de grup (social, lingvistic etc.), în funcţie de apartenenţa vorbitorilor.

„Dimensiunile" interpretării şi condiţiile ei de semnificativitate. De la „actul de vorbire" la „discurs"

O caracteristică importantă a interpretării decurge din faptul că se exprimă prin enunţuri de dimensiuni variate, de la „actul de vorbire", contras într-o simplă propoziţie, până la „discursul" întins pe lungimea unui articol, a unei cărţi, chiar şi (de ce nu?) a unei discipline, de felul diverselor ştiinţe (fizică, biologie, sociologie etc.), care pot fi considerate că interpretează raporturile noastre cu lumea, pe diverse paliere ale realului. Aşadar, acelaşi termen serveşte pentru a desemna entităţi extrem de variate: unele, restrânse la nivelul propoziţiei, frazei, paragrafului; altele, foarte cuprinzătoare sub raport semantic, compactând numeroase entităţi subordonate,

inegale ca format, efemere ca durată, cu rolul de a relansa succesiv înţelegerea „globală” a sensului, prin alinierea la perspective tot mai largi, la trepte superioare de generalitate.

Flexibilitatea interpretărilor, capacitatea lor de a se resorbi unele în altele, de a se condensa şi a se dilata, este generată de condiţiile semnificativităţii: ştim că orice sens e traductibil şi parafrazabil, putând fi rescris, recitit, respus mai direct sau mai oblic, mai obiectiv sau mai personal, într-un spaţiu mai mic şi o formă mai abstractizată, ori într-un spaţiu mai larg şi o formă mai concretă. Prin restructurări continue, în funcţie de fluxul informaţiilor noi, dobândite pe parcursul dialogului, lecturii, reflecţiei asupra obiectului etc., interpretarea are deci latitudinea să-şi ajusteze traiectoria, adaptându-se continuu circumstanţelor schimbătoare. Această plasticitate extraordinară manifestă modul în care funcţionează gândirea. „Gândim – ne reaminteşte unul dintre cei mai de seamă biologi contemporani ai cunoaşterii, Gerald Edelman, laureat al premiului Nobel – prin configuraţii sintetice, şi nu în termeni logici, ceea ce explică de ce gândirea noastră merge mai departe decât relaţiile sintactice, logice”. (Edelman, p. 234)

Sub forma sa elementară, de act de vorbire,

ilocuţionar, interpretarea se comportă de obicei ca o amorsă a altor acte de vorbire, eventual a unui discurs. Separată de antecedente, aşa cum ne apare într-o propoziţie scoasă din context, cum ar fi, de exemplu: „Escaladând balconul, Romeo o căuta pe Julieta”, ea are valoarea unui „răspuns” la o „întrebare”.

Faptul că orice enunţ poate fi considerat drept răspuns al unei întrebări a fost relevat – după cum ştim – de Gadamer şi e crucial. Rostul interpretării ar consta deci în elucidarea interogaţiei: de ce Romeo escaladează balconul? Fără îndoială, fiindcă o iubea pe Julieta; dar şi fiindcă nu avea posibilitatea să-şi împărtăşească sentimentele în mod „normal”. De ce însă nu le putea exprima „normal”? întrebarea naşte alte întrebări legate de mulţimea difuză de presupoziţii şi implicaţii, grupate în jurul sensului, ca un soi de „halo” care-l conotează şi-l explică. Pe unele le deducem din cunoaşterea piesei lui Shakespeare (rivalitatea dintre Montagu şi Capuleţi), pe altele ni le sugerează cunoştinţele noastre istorice (docilitatea copiilor faţă de părinţi în societăţile tradiţionale, ori caracterul acuzat infracţional al actului lui Romeo în condiţiile vremii, ori încă utilizarea balconului deschis în construcţii, caracteristică arhitecturii meridionale etc.). Elucidarea acestor presupoziţii şi

implicaţii nu este indispensabilă înţelegerii; totuşi, lămurirea lor completează cunoaşterea cititorului şi diferenţiază nivelurile de lectură (avizat, standard, elementar etc.). Cu cât cititorul este mai cultivat şi mai imaginativ, cu atât rezerva de „armonice” ţinută în disponibilitate e mai largă, iar interpretarea devine mai bogată.

În clasificarea lui Austin, părintele a ceea ce numim *speech acts*, termenul „a interpreta” apare la „veridictive” şi „expozitive”, iar în anumite circumstanţe, la ceea ce Austin numeşte (în Addenda) „exercitive”, fără o motivaţie clară, care să distingă aceste calificative unele de altele (Austin, p. 149 – 162). Cea mai fiabilă clasificare a actelor de vorbire îi aparţine lui Searle. Ea deosebeşte între: „reprezentaţionale” (în versiuni mai vechi numite „asertive”, prin care spunem altora, în mod adevărat sau fals, care e situaţia de fapt, cum stau lucrurile), „directive” (prin care vrem să-l determinăm pe interlocutor să facă un anumit lucru), „comisive” (anterior numite „promisive”, prin care ne angajăm să îndeplinim ceva), „declarative” (cu ajutorul cărora vrem să provocăm anumite schimbări în lume), „expresive” (prin care ne exprimăm sentimentele şi atitudinile) (Searle, d, p. 354 – 361). Unde ar trebui plasată interpretarea?

M. Hancher, care a analizat atent chestiunea, remarcă faptul că rareori interpretarea se manifestă ca un performativ explicit. Ea implică o expertiză, soluţionarea, cel mai adesea parţială ori provizorie, a unei probleme, o judecată asupra unui lucru nonevident, de care e greu să fii sigur. De altfel, toate actele de vorbire se caracterizează prin această condiţie a nonevidenţei, remarcată de Searle şi formulată de Grice ca o maximă conversaţională („Nu-ţi aduce în conversaţie o contribuţie mai informativă decât este necesar"). Dar, încă mai mult decât actele de vorbire, interpretarea îşi pierde „faţa" dacă se rezumă să constate ceea ce toată lumea remarcă sau ştie. O descriere capătă caracter interpretativ numai când începe să fie problematică, să cuprindă aspecte echivoce, bizare, contradictorii, improbabile etc. (Hancher, p. 267).

S-ar părea că interpretarea îşi găseşte locul printre „asertive" sau „reprezentaţionale" întrucât acestea dau socoteală despre ce se petrece şi se subordonează clauzei: adevărat/fals, deci implică propoziţii cu valoare veridictivă. În practică, în cazul unor sentinţe judecătoreşti sau al unor postulări dogmatice ale Bisericii, adevărul nu poate fi însă demonstrat peremptoriu, ci doar justificat prin argumente de autoritate ori, în cel mai bun caz, admis prin consens. De aceea se şi întâmplă că rezultatele unor procese ori ale

unor Concilii ecleziastice, deşi dispun de putere instituţională, pot fi tot atât de contestabile ca şi deciziile dintr-un meci de fotbal unde funcţionează regula că, pe teren, arbitrul are totdeauna dreptate. Categoria „reprezentaţionalelor” e şi mai puţin potrivită în critica literară, datorită statutului ficţional al limbajului şi imposibilităţii de a verifica ipotezele de tip explicativ ori evaluativ. Dacă până acum 20 – 30 de ani mai existau cercetători ca Beardsley sau Hirsch, care să atribuie interpretărilor literare calitatea de a putea fi „adevărate” sau „corecte”, astăzi, într-o atmosferă dominată de scepticism, disipare normativă şi subiectivism proliferant, au devenit rari chiar şi cei ce susţin că în literatură sunt posibile interpretări „plauzibile”.

Se integrează oare interpretarea în rândul „expresivelor”? în parte, da. Şi anume în măsura în care se referă la trăsăturile psihologice, la starea de spirit a autorului ori a celui care vorbeşte. Însă în numeroase cazuri, în condiţii de laborator, în abordarea unui sistem formal ori în efortul de obiectivare al istoricului *(sine ira et studio)* sau criticului etc., interpretarea încearcă să se menţină la distanţă de mişcările sensibilităţii, să ţină cont doar de argumente, să nu amestece trăirile subiectului cu proprietăţile obiectului. De fapt, în mod ideal,

interpretarea se opune impulsurilor iraţionale, sentimentelor ori resentimentelor care alterează percepţia clară a lucrurilor. Habermas o defineşte – vom vedea – drept „un discurs argumentat, capabil să suscite un acord fără constrângere şi să creeze un consens”. Gadamer focalizează şi el demersul interpretativ asupra conţinutului celor spuse, şi nu a motivărilor psihologice. Însă nicio fiinţă umană nu poate aplica standardele raţionalităţii în condiţii de imunitate la presiunile, mai dure ori mai blânde, ale factorilor biologici (pulsiuni subconştiente, predeterminări afective, fixaţii şi partizanate iraţionale etc.).

Interpretarea îşi adjudecă şi unele elemente „comisive” şi „declarative”, care privesc însă, prin natura lor, mai mult viitorul decât prezentul. În adevăr, orice interpret care-şi ia în serios sarcina şi operează public, prin simplul fapt că declanşează o interpretare, îşi asumă implicit un angajament referitor la acurateţea spuselor lui (în principiu verificabile) şi revendică din partea interlocutorului să i se acorde încredere (ceea ce rămâne prezumtiv).

Ce concluzie putem trage din acest rapid examen? Că noţiunea de interpretare acoperă atâtea varietăţi, încât nu se suprapune peste niciunul dintre actele de vorbire

luate separat, că împrumută câte ceva din fiecare, în funcţie de domeniul de aplicaţie şi scopul urmărit. E legitim să ne aşteptăm ca, pe măsura amplificării şi a transformării în discurs, ea să câştige încă în complexitate şi diversificare. Sarcina de a-i elucida statutul şi funcţionarea devine cu atât mai anevoioasă, cu cât ne ocupăm aici, în principal, de discursuri, conversaţii, texte şi numai accidental de simple acte de vorbire.

Corelaţii ale interpretării: divinaţia, lectura şi relectura

O tehnică obişnuită a clarificării conţinutului unei noţiuni constă în confruntarea acesteia cu noţiuni înrudite sau interferenţe. Uzând de această procedură, voi spune, mai întâi, că interpretarea nu este o divinaţie, deşi uneori pare a-i împrumuta modul de lucru.

Când mă aflu într-o răspântie, având înainte trei drumuri, care nu se disting unul de celălalt prin nicio particularitate, şi sunt totuşi constrâns să fac o alegere, mă decid finalmente fără a interpreta, deoarece un examen comparativ al avantajelor şi dezavantajelor e imposibil în situaţia dată. Mă las, cum se spune, în voia sorţii, încercând să „ghicesc” varianta convenabilă, fie uzând de

indici nerelevanţi, fie „dând cu banul”, adică încredinţându-mă hazardului. Deosebirea e evidentă: interpretarea e un act raţional de opţiune, bazat pe temeiuri ce pot fi argumentate, ghicirea e o operaţie aleatorie, bazată pe prezumţii iraţionale. Nici când extrag un loz dintr-un teanc de bilete de loterie nu operez prin predicţii logice. Câştigul eventual nu dovedeşte că am gândit corect, ci că am avut noroc, altfel spus, că s-a produs coincidenţa rară dintre numărul lozului scos la întâmplare din urnă şi numărul lozului pe care-l posed.

Nu e mai puţin adevărat că, în multe situaţii, interpretarea decurge dintr-o intuiţie, adică o gândire condensată, în care-o serie de trepte preliminare sau intermediare au fost eliminate, iar soluţia se întrevede dintr-odată, într-o străfulgerare, ca şi când ne-ar fi fost şoptită de zei. (Am încercat puţin înainte să explic cum stau lucrurile.) Oricât de insolită ar fi presupunerea de plecare, în sensul că nimic n-o anunţa sau n-o justifica, particularitatea interpretării e că-şi asumă această iraţionalitate originară şi o supune unui control metodic, raţional. Prin urmare, chiar dacă demersul interpretativ se deosebeşte de divinaţie, ca şi de inspiraţie, el se înrădăcinează adesea într-una din ele.

Raporturi strânse, uneori indiscriminabile, există

între interpretare, pe de o parte, lectură şi relectură, pe de alta. În condiţiile „lecturii standard”, ca tip ideal, aşa cum am prezentat-o în ITL, performarea decurge liniar, *da capo al fine*, cu întreruperi pasagere, reclamate de bugetul de timp disponibil. Cum premisa lecturii standard e că accesibilitatea textului trebuie să corespundă competenţei medii a cititorului, iar nivelul comprehensiunii se menţine la suprafaţă, dificultăţile ivite pe parcurs sunt depăşite, de obicei, fără probleme. În această situaţie interpretarea funcţionează mai degrabă rutinier, operând medieri verificabile în continuitatea textuală. Ea e solicitată mai ales în faza iniţială, când cititorul bâjbâie printre informaţii necunoscute (personaje, decor, intrigă etc.), a căror coordonare îi va permite să se instaleze în universul imaginar al operei. Relectură, privită la fel, ca tip ideal, funcţionează mai ales în cazul textelor nonliterare greu accesibile sau al textelor literare cu încărcătură simbolică, cele care, prin definiţie, au totdeauna de spus mai mult decât poate sesiza cititorul într-o primă lectură.

În ITL am denumit relectură interpretare, ceea ce nu e pe deplin exact şi poate da naştere la confuzii. Interpretarea se manifestă totdeauna ca relectură, motivată însă, îndeosebi, cognitiv (aflarea adevărului) şi supusă unui control raţional metodic. Relectura constituie

tot o interpretare, dar mai spontană, mai personală, motivată, cel mai adesea, ludic, eliberată de exigenţele rigorismului logic. Rectificând ce e de rectificat, îmi voi permite totuşi să reproduc, cu modificări minime, comparaţia pe care o instituiam în 1988 între lectură şi interpretare (înţeleasă ca relectură).

Putem considera că lectura standard e o performare procesuală, dinspre începutul spre sfârşitul textului (perspectiva „iepurelui”), în vreme ce interpretarea e o performanţă analitică, de tip sincronic, în care ansamblul textual e cuprins deodată cu privirea (perspectiva „vulturului”). Prima e performare, întrucât e o realizare de amator (cu coeficient variabil de reuşită), cealaltă e o performanţă, întrucât e, de regulă, lucrarea unui profesionist, fie legitimată ştiinţific (în cazul expertului), fie legitimată expresiv (în cazul criticului). Când e vorba de o operă literară, a o citi înseamnă a parcurge textul liniar, cu întreruperi nesemnificative (justificate de durata lecturii), stopând efortul în momentul încheierii; a interpreta înseamnă a reciti textul de mai multe ori, pentru a-l stăpâni în detaliu şi a-i aprofunda trimiterile intertextuale. Lectura e grăbită, disponibilă învestirii emoţionale, sensibilă la anecdotic, interesată îndeosebi de „ce” se întâmplă: interpretarea e atentă, circumspectă,

distanţată critic de text, vrea să clarifice „de ce” şi „cum”; cea dintâi caută mai ales să afle, ultima – să motiveze. Lectura e manipulată de curiozitate şi dorinţă, ea vizează plăcerea, e prevalent personală; interpretarea e instrumentalizată de un ţel demonstrativ, care nu exclude desigur nici ludicul, nici afectivitatea, dar se justifică, în primul rând, ca un progres al cunoaşterii; lectura manifestă adevărul subiectiv al cititorului, interpretarea caută să producă un text adjuvant, un comentariu judicios, năzuind să fie recunoscut în cadrul sistemului literar (P. Cornea, b, p. 203 – 204).

Într-o carte recent tradusă în româneşte sub titlul *A citi, a reciti. Către o poetică a (re) lecturii,* remarcabilă prin excelentele analize ale unor romane moderne (Borges, Nabokov, Henry James etc., dar şi o admirabilă interpretare a *Crailor de Curtea Veche),* Matei Călinescu a încercat să minimizeze aportul primei lecturi spre a ridica preţul recitirii, în opinia mea strategia e greşită. Rolul recitirii rămâne, fără îndoială, esenţial, în măsură în care pune în lumină bogăţia de semnificaţii şi frumuseţi ale unei mari opere (M.C. se ocupă numai de texte literare de vârf), ameninţate altminteri să fie insuficient explicitate ori ratate de cititorul leneş. Dar pentru a demonstra această evidenţă, cum o face strălucit M.C., nu era nevoie ca

statutul autonom al primei lecturi să fie practic desfiinţat.

E adevărat că citirea şi recitirea pot „merge deseori mână în mână”, însă lucrul acesta se întâmplă îndeosebi în cazul textelor filosofice, didactice, ştiinţifice, unde dificultăţile de acces îl obligă pe lector să avanseze la pas şi să revină mereu asupra frazelor (paragrafelor) parcurse, spre a-şi clarifica înţelesul noţiunilor şi a le articula cu restul textului, în mod excepţional, citirea şi recitirea tind să se simultaneizeze şi în cazul textelor literare, a căror lizibilitate lasă de dorit.

Altminteri, în condiţii normale, îndeosebi când citim romane care ne interesează (fiindcă ne introduc într-un univers necunoscut, schiţează personaje atrăgătoare, propun enigme, ne sugerează posibilităţi de transfer psihologic etc.), performarea decurge repede, se desfăşoară într-o veritabilă cursă, cu întreruperi motivate doar de timpul disponibil şi cu reluări locale în vederea restabilirii continuităţii sensului. Experienţa comună arată că prima lectură a unei opere literare (pe care n-o arunci după 20 de pagini, din plictiseală sau „nepotrivire de caracter”) e efectuată cu încordare şi curiozitate, fiind stimulată de plăcerea asistării la executarea artistică a partiturii. De aceea, auzim mereu, când cerem cuiva părerea asupra cărţii pe care tocmai a isprăvit-o şi i-a

plăcut, o propoziţie de tipul: „N-am putut-o lăsa din mână”.

Afirmaţia lui Matei Călinescu, anume că „distincţia dintre citire şi recitire, care pare atât de evidentă pe plan empiric şi pragmatic, este, pe plan teoretic, pe cât de inevitabilă, pe atât de imposibil de susţinut” (Călinescu, p. 32), e, cel puţin, imprudentă. O evidenţă empirică, pragmatică şi teoretică nu poate fi greu de susţinut! Dovada: cei mai mulţi cercetători o şi fac. E drept, printre ei nu se numără Roland Barthes, autor sclipitor, dar fluid în opinii, îi aflăm însă, în afară de Roman Ingarden, amintit critic de M.C., şi pe Hans Robert Jauss şi Paul Ricoeur, autori omiţi. Iată un extras din Ricoeur, care lămureşte bine lucrurile: „Citirea şi recitirea au astfel avantajele şi slăbiciunile respective. Citirea comportă, în acelaşi timp, bogăţie şi opacitate; recitirea clarifică, dar selectează; ea se bizuie pe întrebările lăsate deschise după primul parcurs al textului, dar nu ne oferă decât o interpretare printre altele. O dialectică a aşteptării şi a întrebării reglementează astfel raportul citirii cu recitirea. Aşteptarea este deschisă, dar mai nedeterminată; iar întrebarea este determinată, dar mai închisă” (Ricoeur, e, 3, p. 257).

Interpretarea şi jocul

Continuând în direcţia propusă, a examinării raporturilor pe care interpretarea le întreţine cu alte activităţi ori practici, mă voi opri la „joc”; dar, fiindcă noţiunea e de o complexitate redutabilă, mă voi limita doar la câteva aspecte pertinente în cazul şi în cadrul studiului de faţă. Trecerea în revistă a acestor aspecte, patru la număr, o voi începe cu modul cel mai general în care e înţeles jocul – ca experienţă umană elementară şi universală a ludicului.

Dicţionarele curente ne dau, în acest sens, cu aproximări irelevante, o primă definiţie, care ar putea fi rezumată astfel: activitate mentală sau fizică, pur gratuită, neavând pentru cel ce o practică alt scop decât procurarea plăcerii. De adăugat aici distincţia (pe care limba română, spre deosebire de cea franceză, o permite) dintre „joc” şi „joacă”: într-un înţeles mai clar specificat, „jocul” e o invenţie culturală, instaurată pe baza unui acord socio-comunicativ; „joaca” e o modalitate spontană, înrădăcinată în mecanismele biologice inconştiente, o zbenguială sau o hârjoană pe care o regăsim nu doar la copii (şi la copiii de toate vârstele), ci şi în lumea animală (P. Cornea, b, p. 114 – 116). Dacă joaca are o naturaleţe ingenuă, jocul îşi

afirmă conştient exuberanţa unei stări temporare de euforie şi libertate. El permite ruptura, fie şi efemeră, cu trivialităţile cotidianului, schimbarea momentană a realităţii cu o trăire despovărată de orice anxietate, în care omul înstrăinat pare a-şi regăsi esenţa umană.

În al doilea rând, jocul e o activitate organizată a doua sau mai multe persoane (parteneri), în scopul petrecerii agreabile a timpului liber (amuzament), pe baza unui sistem de reguli, care-i fixează modul desfăşurării, condiţiile în care se obţine succesul (victoria) şi eşecul (înfrângerea). Esenţială aici e noţiunea de „regulă”. Ea are un caracter determinat, invariabil şi indepasabil; când unul dintre jucători o încalcă, intenţionat sau nu, e sancţionat; dacă abaterile de la regulament rămân nepedepsite, jocul e, pur şi simplu, desfiinţat. După Thomas C. Schelling, ar fi posibil să clasificăm jocurile cu reguli în trei categorii: jocuri „competitive”, de felul şahului, bridge-ului etc., jocuri „cooperative”, de felul şaradei, unde partenerii câştigă ori pierd împreună, colaborând la rezolvarea problemei, şi „jocuri mixte”, bazate în parte pe o stare conflictuală, în parte pe conlucrare (Schelling, p. 84 – 85). O altă tipologie frecvent utilizată operează împărţirea în „jocuri de şansă” (ruleta), „jocuri de îndemânare” (biliard) şi jocuri combinate, de „şansă şi îndemânare” (poker).

Un al treilea aspect al jocului îl constituie performarea unui rol într-o piesă de teatru, un film ori un spectacol, ceea ce de altfel şi poartă numele de „interpretare”. Voi reveni asupra chestiunii în capitolul 4.

Ultimul aspect la care mă opresc pare şi cel mai semnificativ: e vorba de joc – ca expresia cea mai înaltă a instinctului ludic, ca testare a resurselor intelectuale şi creative în producerea ori receptarea de opere literare, artistice, filosofice ori ştiinţifice. În frumoasa sa prefaţă la traducerea românească a cărţii clasice a lui Huizinga, *Homo ludens,* Gabriel Liiceanu ne atrage atenţia asupra faptului că „toate jocurile sunt însoţite de o concentrare de spirit”, că, „jucându-se, orice fiinţă dă o raită prin lumea libertăţii, fie aceasta şi libertatea exersată în gol a destinderii, amuzamentului, neangajării sau uitării... Dar dacă animalele nu l-au aşteptat pe om pentru a învăţa jocul, în schimb, omul abia a creat o specie a jocului care a sporit cantitatea de spiritualitate ludică până la gradul unde aceasta s-a precipitat cultural... Nimeni, jucându-se, nu este egal cu propria lui fiinţă, ci doar tranzitoriu egal cu orice rol şi-ar asuma. Dar *homo ludens* este singura fiinţă care a dat o biografie acestor evadări, şi în timp ce restul fiinţelor jucăuşe (fie chiar omul jocului de rând) consumă întreaga cantitate de spirit care «intră în joc», *homo*

ludens o sporeşte, transformând-o în fapt de cultură. Doar această istorie a evadărilor ludice este cultura: atestarea documentară a incursiunii pe care fiecare generaţie şi societate o fac într-o ordine superioară de existenţă" (Liiceanu, prefaţă, în Huizinga, p. 15 – 16).

O contribuţie semnificativă la valorificarea jocului ca expresie a culturii înalte a dat recent compatriotul nostru Mihai Spăriosu în *Dyonisus reborn*, carte editată în SUA, în 1989, şi tradusă la noi de Ovidiu Verdeş, în 1997, sub titlul *Resurecţia lui Dyonisos*. Spăriosu se concentrează asupra teoriei moderne a jocului, de la Kant şi Schiller până la Deleuze şi Derrida, incluzând şi un capitol substanţial despre discursul ştiinţific, de la Spencer şi Groos până la Vaihinger (filosofia lui „ca şi cum") şi reprezentanţii iluştri ai noii fizici, printre care Einstein, Planck, Heisenberg etc. Materialul explorat este foarte bogat, expunerea clară şi ordonată, iar lectura cărţii extrem de stimulativă. Teza autorului e că diversele concepţii asupra jocului exprimă conştiinţa scindată a modernităţii. Gândirea actuală ar vedea în joc o formă de mediere între un model preraţional (stăruind pe conflictul haotic al forţelor fizice, revărsarea dezordonată a emoţiilor violente, satisfacerea necenzurată a simţurilor etc.) şi un model raţional (axat pe agonul nonviolent, pe interacţiunea controlată dintre hazard şi

necesitate, pe disciplinarea energiei creatoare, teoria „mimesis”-ului etc.).

Lui Spăriosu, traducătorul îi opune în postfaţa sa, incisivă şi problematizantă, câteva observaţii critice care merită incontestabil atenţie. Ovidiu Verdeş susţine astfel – ceea ce mi se pare şi mie evident – că Spăriosu înclină spre „o accepţie nietzscheană a jocului, ca manifestare a puterii”. De-aici vine considerarea regulii ca un simptom de raţionalitate, deşi ar putea fi vorba, pur şi simplu, de o „constrângere constitutivă” a simbolului, îndreptăţită îmi pare şi o a doua observaţie, anume că modalitatea de dramatizare, aş spune de patetizare a disfuncţionalităţilor raţiunii (care ţin mai degrabă de o „raţionalizare” cu veleităţi mecaniciste decât de raţionalitatea propriu-zisă), constituie un „instrumentar inadecvat unei sinteze de istorie culturală” (Verdeş, postfaţă, în Spăriosu, p. 370 – 372).

Considerarea interpretării ca joc este benefică în lectura şi analiza operelor literare sau artistice, care uzează de proceduri ingenioase spre a păstra textelor – cum se întâmplă la Borges, Henry James ori în *Inspecţiunea* lui Caragiale – o ambiguitate irezolvabilă, o infuzie de mister şi oblicitate, caracterul unui secret, pe cât de provocator, pe atât de iscusit disimulat. Aşa-zisele

„reguli” trebuie folosite precaut şi flexibil. Libertatea interpretului e limitată, ca totdeauna, de constrângerile sintactico-semantice, însă aceste constrângeri sunt dinadins neclare, indecise, infinit interpretabile, ceea ce impune renunţarea la repetitiv, căutarea de căi noi, adaptate fiecărui caz în parte.

În schimb, în cazul marii majorităţi a textelor informative sau didactice ori în conversaţiile vieţii de toate zilele, care se referă la lucruri, cunoştinţe sau evenimente aflate în sfera de competenţe obişnuite ale locutorilor, înţelegerea exprimărilor, fie ele orale sau scrise, nu pune probleme. Acolo unde oamenii vor să comunice, iar dialogurile lor au un caracter utilitar ori fatic, interesul predominant e ca tot ce se spune să fie înţeles, iar lucrul acesta încurajează vorbirea directă, nonfigurativă, cu adresă precisă, ca şi folosirea stereotipurilor şi a clişeelor. Aşa se face că întrebările puse ori aserţiunile enunţate au, până la un punct, răspunsuri precablate, ca în teoria deschiderilor la şah, unde primele mutări, deşi implică strategii diferite, sunt practic automatizate.

Fără îndoială, există minţi ingenioase şi imaginative care reuşesc isprava de a face captivantă şi banalitatea. Ele au calitatea de a găsi unghiuri de privire surprinzătoare, capabile să răsucească monotonul spre

expresiv. Dar dacă exceptăm asemenea cazuri, prin forţa lucrurilor rare, trebuie să convenim că deschiderea ludică are nevoie, în mod obişnuit, şi de o ofertă generoasă, dar şi de o disponibilitate jucăuşă a consumatorului, cititor ori locutor. Cu siguranţă, nu orice clipă trivială, mohorâtă ori deplorabilă a cotidianului e prielnică relaxării şi plăcerii dezinteresate a ludicului. În orice caz, nici jocul, nici joaca n-au mult a face cu practica uzuală a comunicării cotidiene.

Textele de tip simbolic, cele literare în mod special, dar şi cele filosofice ori, pe alt plan, jocurile de cuvinte, anecdotele, paradoxurile, şaradele etc. care par totdeauna subdeterminate, aşteptând intervenţia performativă a cititorului spre a fi rezolvate, constituie mediul propice al manifestărilor ludice. Întrucât priveşte domeniul din urmă, cuprins cândva sub denumirea de „enigmistică”, satisfacţiile căutate sunt de ordin cognitiv, în măsura în care reuşim să ne probăm agilitatea spiritului, decodificând ceea ce ni se propune încifrat şi abscons. Nu e la mijloc doar plăcerea egotistă a vanităţii, ci şi mulţumirea de a constata că suntem „în formă”, că musculatura minţii funcţionează cu randament.

De o natură superioară se relevă plăcerea produsă de lectura şi interpretarea marii literaturi. Ea ne angajează

inteligenţa, senzualitatea, sentimentele şi pasiunile, într-un cuvânt, întreaga fiinţă. Comparabilă cu un joc, interpretarea nu comportă, propriu vorbind, reguli rigide, ci practici şi modalităţi procedurale destul de maleabile spre a fi mereu remodelate în funcţie de detaliile situaţiei. Iniţiativa interpretului, chiar în cazul unor analogii, e mult mai solicitată decât a jucătorului, de vreme ce schimbarea regulii, de neconceput într-un joc, devine posibilă într-o interpretare. Florin Manolescu afirmă în această privinţă: „Tipic pentru jocurile literare este faptul că toate mutările pe care le face cititorul sunt revocabile, el putând să aleagă între mai multe strategii şi să revină la mutări iniţial ignorate, dar pe care textul i le ţine la dispoziţie chiar şi după ce prima lectură s-a încheiat” (F. Manolescu, p. 265).

Relectura pe care interpretul o face textului şi care se află la baza muncii sale poate genera plăcerea intelectuală a jocului de ipoteze (presupuneri verificabile şi euristice), cu atât mai stimulativ pentru aţâţarea fanteziei, cu cât stratagemele folosite sunt mai puţin aşteptate şi mai ingenioase. Dacă nu e complet blazat şi nu şi-a pierdut nici prospeţimea comprehensiunii, nici aptitudinea de a înţelege ficţiunea în propria ei logică, dacă o tratează „ca şi cum” *(als ob*), după celebra expresie popularizată de

Vaihinger, interpretul se poate bucura de o trăire spectaculară, în care să uite de grijile şi necazurile cotidianului. Uneori pot surveni şi momente de identificare cu personaje sau situaţii de intens dramatism, aşa cum i se întâmplă şi cititorului profan.

Totuşi, ceea ce-l caracterizează pe interpret e că el ia parte la joc, dar, în acelaşi timp, este şi arbitru, şi antrenor. În alte cuvinte, că alternează perspectiva „aproapelui”, specifică cititorului de rând, cu perspectiva „departelui”, proprie criticului. El este interesat şi încearcă să evalueze procedeele folosite de autor, modul său de a-şi fabrica universul imaginar. Îi studiază limbajul, metaforele predilecte, felul de a-şi articula secvenţele, de a face trimiteri intertextuale, tehnicile omisiunii (foarte frecvente la moderni), punerile în abis, hibridizarea genurilor (spre exemplu, a ficţiunii cu autobiografia ori eseul) etc. Pare evident că toate aceste cercetări şi descoperiri nu se subsumează „doar” categoriei ludicului. Plăcerea creaţiei critice e indisolubil împletită cu un efort investigativ, care costă osteneală şi risipă de energie.

A considera că interpretarea, ca recitire, e comandată în toate cazurile de ludic e o naivitate. A-l citi pe Heidegger nu e o joacă, nici a te confrunta cu *Finnegan’s Wake.* De multe ori lectura îşi încearcă puterile

cu texte dificile, iar relectura, chiar dacă – ceea ce nu e sigur – reuşeşte să le sporească în oarecare măsură lizibilitatea, o face cu caznă şi „sudoarea frunţii”, în speranţa recompensei aduse cititorului răbdător şi devotat. Definiţia lecturii propusă de Barthes: „Muncă din care s-a evaporat orice urmă de osteneală” (Călinescu, p. 159) mi se pare frivolă. Ea corespunde răsfoirii ziarelor şi vizionării telenovelelor, nu însă cărţilor de filosofie, ştiinţă, romanelor de factură simbolică, dispunând de structuri de profunzime, ca să nu mai vorbesc de textele experimentale ori cele de avangardă. Interpretarea nu se limitează la joc, deşi uneori îl întâlneşte şi o bucată de drum se bucură de compania sa.

„Explicarea” şi „explicaţia”

Am văzut înainte că una dintre sarcinile centrale ale interpretării este să „explice”. Dar ce înseamnă „a explica”? Termenul vine din latinescul *explicare* (compus din „ex” şi *plicare* = „a plia”), tradus prin „a deplia, a face vizibil ceea ce era ascuns, disimulat”. În sensul larg al termenului, „a explica” înseamnă „a face cunoscut, a face inteligibil, a face clar”. Până la un punct e vorba aşadar de un sinonim al lui „a înţelege”; totuşi, termenul desfăşoară

alte latenţe. „Când se referă la un produs cultural, explicaţia îi aduce la lumină structura subiacentă, îi degajează implicitul şi presupoziţiile (un text, o operă, un mit etc.) în vederea determinării semnificaţiei: scopul ei constă, în acest caz, în comprehensiunea obiectului studiat”. *(Pratique de la Philosophie*, p. 126) în sensul strict (specific) al cuvântului, a explica înseamnă însă „a găsi cauza unui fenomen, a-i descoperi raţiunea, motivaţia, justificarea”. A explica presupune deci două sensuri: „ce se întâmplă, care e starea de lucruri” (comprehensiunea) şi „de ce se întâmplă aşa, din ce cauză, în ce scop” (explicaţia propriu-zisă, determinarea cauzală ori finalistă). De exemplu: X a scris o carte; mă interesează mai întâi „ce cuprinde, ce sens are, ce spune”, apoi „din ce motive a făcut-o, ce anume a determinat-o”. E evident că întrebările pot fi puse separat, dar adesea ele se asociază. În ştiinţele naturii, ceea ce importă este explicaţia (în sensul strict al cuvântului): savantul nu e interesat să înţeleagă natura intimă a gravitaţiei (răspunsul la întrebarea: de ce se atrag corpurile?), ci să stabilească „legea”, deci corelaţia constantă dintre anumiţi parametri (care răspunde întrebării: cum se petrec lucrurile?). În ştiinţele umane, chestiunea centrală (dar nu exclusivă) este a înţelegerii sensului, aşadar, comprehensiunea. Interpretarea este,

deopotrivă, şi explicaţie, în accepţie largă, de comprehensiune, şi explicare, în accepţie restrânsă, de determinare a cauzelor, ori încă – după cum vom vedea – combinarea celor două demersuri, pe care o pledează convingător Paul Ricoeur.

Sensul ca „flux semantic „şi „negociere”

Ce rezultă la capătul interpretării unui enunţ sau a unei suite coerente de enunţuri? Evident, o înţelegere mai clară, mai bogată, mai complexă etc. a sensului enunţului sau a textului respectiv. Dar ce este sensul? M-am oprit asupra chestiunii în ITL, distingând între doi termeni apropiaţi, pe care unii îi intervertesc tocmai din această cauză: sens şi semnificaţie. Am adoptat pentru „semnificaţie” definiţia de „valoare semantică a cuvântului ori propoziţiei, independent de context, identică sieşi în diversele ocurenţe”, iar pentru „sens” explicaţia de „act de limbaj ilocutoriu pe care vorbitorul pretinde să-l realizeze cu ajutorul enunţării” (Ducrot, p. 21) sau, mai simplu, „ceea ce locutorii vor să spună prin intermediul enunţărilor lor” (Searle, b, p. 194).

În accepţia atestată de dicţionar, semnificaţia constă în desprinderea trăsăturilor caracteristice obiectului vizat

(„referentul”) în funcţie de două criterii: clasa de apartenenţă şi diferenţa specifică, deci în raport cu ceea ce-l leagă şi, în acelaşi timp, îl individualizează într-un ansamblu de obiecte similare. Însă conţinutul semantic al unui cuvânt folosit într-o propoziţie nu se deduce pur şi simplu din semnificaţia sa canonică, deşi aceasta îl explică şi, până la un punct, îl prelimină. Ce înseamnă „exact” cuvântul depinde de rolul pe care-l joacă în lanţul verbal, de vecinătăţi, de situaţie şi, bineînţeles, de gramatică. În procesul comunicării, semnificaţia serveşte ca suport al negocierii dintre locutori. Altfel spus, cu o metaforă care i-ar fi fost pe plac lui E. Goffman, sensul devine în cazul enunţului „o punere în scenă a referinţei”. Cât priveşte sensul unei fraze sau al unui text, l-aş defini ca o „aproximare tatonantă şi procesuală a centrului (centrelor) de control semantic”. Principiul este că enunţul spune „ceea ce receptorii săi estimează (pe drept sau pe nedrept, în mod sincer sau prefăcut, de bună sau de rea-credinţă) a fi pretenţia şi intenţia semantico-pragmatică a locutorului” (Kerbrat-Orecchioni, b, p. 339).

Ideea esenţială a acestor consideraţii este că sensul nu trebuie imobilizat, că nu constituie o entitate rigidă, aşa cum multă vreme s-a crezut. Când doi oameni comunică între ei, nu-şi transmit unul celuilalt sensuri, ci semnale,

pe care le traduc, datorită priceperii comune locutorilor de a le decodifica şi a le interpreta, atribuindu-le semnificaţiile cerute imperativ de situaţia dată. O sursă a rătăcirilor filosofice – spunea

Wittgenstein – constă în aceea că „un substantiv (ca acela de sens) ne face să căutăm un lucru care să-i corespundă" (Wittgenstein, a, p. 21). Însă sensul nu este un lucru, ci un continuum într-o permanentă derulare, un flux semantic care gravitează (de obicei) în jurul unui centru unificator (iar „asta" ne permite să-l conceptualizăm). Mai simplu şi mai pregnant exprimat, sensul e ceea ce „survine", ce ni se „întâmplă" pe parcursul unei conversaţii sau al unei lecturi. Ca atare, înţelegerea constă în a „adulmeca" ceea ce spun explicit, dar şi ceea ce implică un enunţ sau mai multe, într-un efort constant de a „converti" mesajul respectiv în termeni adecvaţi situaţiei, la un nivel sintetic şi fidel.

Sensul e considerat, pe drept cuvânt, de Ion Manolescu, în recenta lui carte *Videologia*, drept o „mărime fluctuantă", variind teoretic între un minim şi un maxim. Dacă ar funcţiona doar valorile maxime n-am putea să ne înţelegem cu ceilalţi, nici să acţionăm împreună. Dacă ar funcţiona doar valorile minime, n-ar mai exista subînţelesuri şi ambiguităţi, iar un text literar ar fi tot atât

de plicticos ca unul de chimie. În cotidianul comun, fluctuaţiile se situează însă pe trepte intermediare, ceea ce ne permite *în situ* să aproximăm suficient sensul, aşadar intenţia locutorului, spre a putea comunica (I. Manolescu, p. 22 – 23).

Potrivit concepţiei lui Charles Sanders Peirce, sensul desemnează cel de-al treilea element din triada: semn-obiect-interpretant. De exemplu, cuvântului „scaun”, format din cinci litere, îi corespunde obiectul „scaun”, iar acestuia semnificatul („mobilă, cu sau fără spătar, pe care poate şedea o persoană”). Interpretantul e deci sensul, definiţia obiectului în acord cu codul lingvistic curent, cu o unitate culturală. Orice interpretam e posibil să aibă unul sau mai mulţi echivalenţi substituibili, cu care se află într-o relaţie paradigmatică (Ducrot, Schaeffer, p. 141). Sinonimia e însă, cel mai adesea, parţială (supărare = necaz = mâhnire = întristare = amărăciune etc.), ori situată în registre diferite ale limbii (apă = H_20), ori diferită în plan stilistic (Est = Răsărit). În mod riguros se poate afirma că nu există sinonime perfecte, însă în vorbirea de toate zilele, ca şi în practica traducerilor sau a parafrazelor suntem constrânşi să acceptăm formule concesive. De fapt, posibilitatea de a exprima denumirea unui lucru prin alte cuvinte, adică problema numită de R.

Jakobson a „echivalenţei în diferenţă”, constituie, după marele lingvist, „problema cardinală a limbajului şi principalul obiect al lingvisticii” (Jakobson, p. 80).

La G. Frege, celălalt mare precursor al lingvisticii moderne, relaţia triadică devine: semn-sens (Sinn)-referent (*Bedeutung*, denotaţie). În schimb, Saussure, în faimoasa sa distincţie semnificant-semnificat, face economie de referent (implicat în semnificat), ceea ce accentuează caracterul mai formalizat al sistemului său. Cineva a propus recent ca triada lui Peirce şi Frege să fie înlocuită cu un patrulater: semn – obiect-interpret 1 - interpret 2, pentru a sublinia caracterul intersubiectiv al semnificaţiei. Wolker Percy o defineşte în felul următor: „Actul de conştiinţă constând în a face intenţional astfel încât un obiect să fie ceea ce este pentru ambii interlocutori sub auspiciile unui simbol” (Edelman, p. 378).

O observaţie interesantă asupra conceptului de „sens” o face Stephen C. Levinson, autorul unui manual clasic de pragmatică, deşi, în opinia mea, ea nu duce la schimbări semnificative în practica cercetării. Levinson pretinde că noţiunea de „sens” generalizează sub o etichetă comună o serie de modalităţi distincte, corespunzând diverselor configuraţii lingvistice din care o inferăm în mod obişnuit. Deoarece fiecare inferenţă îşi are

statutul propriu, el deosebeşte nu mai puţin de şapte tipuri de sens: „condiţii de adevăr” (în cazul propoziţiilor asertive), implicaţii convenţionale, presupoziţii, condiţii de reuşită *(felicity)* proprii actelor de vorbire, implicaţii conversaţionale generalizate, implicaţii conversaţionale particularizate, inferenţe bazate pe structuri conversaţionale (Levinson, p. 14). Deosebirile preconizate de Levinson dau o idee asupra complexităţii noţiunii de sens, fără a fi însă suficient de relevante ca s-o scoată din uz.

De fapt, esenţial e că sensul derivă din „jocurile de limbaj pe care le îngăduie cuvântul” (Ducrot, Schaeffer, p. 160), că el nu epuizează niciodată conţinutul semnului de care e „reprezentat”, că e totdeauna disponibil, deschis, negociabil, sensibil la contexte şi injoncţiuni. Citându-l pe Hans Lipps, Gadamer aminteşte undeva că orice cuvânt sau expresie lingvistică aduc cu sine „un cerc al inexprimatului” sau o „infinitate a nespusului” (Gadamer, a, p. 424 – 425). Nespusul, rezervă latentă a semnificării, scoate la iveală, în condiţii de solicitare şi competenţă lectorală, surplusuri de sens, nuanţe şi conotaţii pe care-şi întemeiază bună parte a efectelor poeţii şi filosofii. Marile probleme ale interpretării rezidă tocmai în dificultatea de a exploata acest domeniu fără hotare al exuberanţei

imaginative, unde limbajul renunţă la sau lasă pe planul al doilea intenţiile de comunicare, învestindu-se în expresivitate, în producerea de sensuri adiţionale, neaşteptate, fascinante, care nu ascultă de reguli şi nu induc modalităţi certe de înţelegere.

Resursele cognitive ale interpretării

În năzuinţa ei de a identifica, de a manipula şi a gestiona sens, interpretarea operează convocând două tipuri majore de activitate cognitivă, inerente fiinţei umane: „comprehensiunea” şi „explicarea”. Alături de cele două activităţi (factori) acţionează şi a treia – „substituţia” – legată de caracterul specific limbajului, sistem mediator al raporturilor cu realitatea; ea este deci lipsită de o fundamentare ontologică şi, de aceea, îşi defineşte relaţional componenţa semantică.

Substituţia, cu care voi şi începe descrierea rolurilor şi atribuţiilor celor trei activităţi, constă în faptul că semnificaţia niciunui cuvânt nu poate fi clarificată izolat, ci – cum au arătat Peirce şi Saussure – doar ca valoare a sistemului, altfel spus, că orice cuvânt se explică prin alte cuvinte, care se explică prin alte cuvinte, care se explică prin alte cuvinte ş.a.m.d., într-o circularitate fără sfârşit.

Având în vedere că relaţia care asociază un semnificant de un semnificat (S/s) e arbitrară (dovadă că acelaşi obiect primeşte denumiri diferite în limbi diferite), singura posibilitate de a şti ce înseamnă un anumit termen e să-i căutăm un echivalent (sinonim) sau să-l explicăm printr-o parafrază. Aşa procedează dicţionarele. De pildă, cuvântul „scrisoare” e elucidat prin lanţul sinonimic: epistolă, misivă, mesaj, e-mail, corespondenţă etc. şi prin definiţia (parafrastică): „scriere adresată cuiva pentru a-i face o comunicare, transmisă cu poşta sau cu poşta electronică”.

„Echivalenţa în diferenţă”, de care vorbea Jakobson, nu ne apare satisfăcător rezolvată în exemplul de mai sus. Riguros vorbind, din cauză că nicio denumire nu-şi poate individualiza obiectul (ceea ce am numit în ITL „schematism”) şi pentru că orice concept e produs prin eliminarea unor trăsături inesenţiale, dar capabile să particularizeze, nu există sinonime perfecte. Vorbirea curentă – şi nu numai ea – se mulţumeşte însă cu aproximaţii.

Substituţia nu e oricând posibilă, nici dezirabilă. Spre pildă, extrapolarea de la cuvânt la propoziţie şi de la propoziţie la text e uneori ilegitimă, iar deplasarea dinspre polul R către polul AR relativizează în orice caz găsirea de echivalenţe, din cauza înmulţirii conexiunilor

suprasegmentale şi a relaxării constrângerilor tematice şi semantice. Pe de altă parte, interpretarea vizează adesea, dincolo de sensul prim sau secund, sensuri suplimentare, care se construiesc printr-o modificare de paradigmă. Rămân însă cazurile în care principiul substituirii funcţionează; aici, a înţelege textul T înseamnă a enunţa un discurs T ' care să-i restituie semnificaţia prin alte cuvinte.

O explicitare a deplasării sensului, prin înlocuire, de la semn la semn, a propus Peirce, aşa cum am arătat puţin înainte. Potrivit lui Peirce, relaţia de semnificare presupune trei termeni: obiectul, un semn (*representamen*) şi „interpretantul" (care, într-un înţeles mai larg, e sensul, iar într-un înţeles mai restrâns, raportul paradigmatic care-l asociază altui semn aparţinând aceleiaşi serii). Interpretantul 2 e echivalent, dar nu identic cu interpretantul 1, interpretantul 3 e, la rându-i, echivalent, dar nu identic cu interpretantul 2 ş.a.m.d. Deplasarea de la interpretam la interpretam comportă noi şi noi contexte care produc denotaţii suplimentare.

Teoria „semiozei" lui Peirce a fost utilizată de Derrida, în sprijinul ideii „indecidabilităţii sensului", a tezei că nu există un „semnificat transcendental", univoc, care să poată fi cumva imobilizat, că nu avem a face decât

cu fenomene de „diferenţă-diferanţă” care fac din orice text un spaţiu de „joc liber”, incontrolabil, aflat în perpetuă derivă. (Distincţia introdusă de Derrida se bazează pe dublul înţeles al verbului *différer*: a fi diferit şi a amâna, de unde *différence* – cu „e” – şi *différance* – termen creat ad-hoc, cu „a”) Dar dacă pentru Peirce există efectiv o semioză infinită, iar cunoaşterea noastră rămâne nedeterminată, el introduce totuşi un corectiv important, în totală opoziţie cu optica deconstructivistă. E vorba anume de un aşa-zis „interpretant logic, veritabil şi final” care fixează sensul, nu în ordinea limbajului sau a textualităţii, ci în ordinea praxis-ului. Acest „interpretam final” este „obişnuinţa”, „ceva care, aici şi acum, într-un moment determinat, furnizează sens, chiar dacă acesta nu va fi imun la schimbări viitoare” (Madison, p. 113). „Formarea obişnuinţei ca dispoziţie spre acţiune opreşte (cel puţin provizoriu) procesul fără sfârşit al interpretării” – scrie Eco, care adaugă că forţa obişnuinţei vine din faptul că este garantată intersubiectiv de comunitatea experţilor (Eco, d, p. 384).

Ajung acum la conceptele de „explicare” şi „comprehensiune”, care ilustrează, fiecare în parte şi, îndeosebi, împreună, modalităţile de a fi ale interpretării. Prima observaţie e că voi uza de ele într-o accepţie diferită

de cea tradiţională, de provenienţă diltheyană. După cum se ştie, cele două noţiuni au fost puse în cuplu de Wilhelm Dilthey, spre sfârşitul secolului al XIX-lea, în încercarea de a da o bază specifică şi obiectivă cunoaşterii cu care operează ştiinţele naturii şi ştiinţele spiritului. Scopul celor dintâi ar fi acela de a „explica” fenomenele naturii, pe când cele din urmă ar urmări să „înţeleagă” viaţa omenească, în complexitatea formelor sale de manifestare.

La Dilthey, accentul cade pe *Verstehen* (înţelegere, mai precis, comprehensiune) din cauză că termenul *Erklären* (explicaţie) se bucura în epoca sa de recunoaştere unanimă. Mai mult, o serie de cercetători umanişti, sub influenţa conjuncturii de ansamblu a celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea, puternic impresionaţi de succesele repurtate în ştiinţele exacte şi tehnologie, se sileau să le importe metodele în propriul domeniu de activitate. Voind să reacţioneze, de fapt, împotriva acestei atmosfere de pozitivism contagios, să protesteze contra a ceea ce-i părea a fi un raţionalism sterilizant, Dilthey intra totuşi în jocul vremii, încercând să facă din conceptul de „comprehensiune” un „pandant” al conceptului de *Erklären*, tot atât de legitim şi de „ştiinţific” în zona lui specifică. Exista la el – după cum remarcă Richard E. Palmer – o filosofie romantică a vieţii, fascinată

de imediatitate şi totalitate, ca la Rousseau, Herder şi Fichte, dar, nu mai puţin, voinţa de a fonda o hermeneutică, întemeiată pe metodă (deci pe un sistem de reguli independent de persoana utilizatorului), care să propună o „cunoaştere obiectivă validă” (Palmer, p. 106).

Comprehensiunea, în viziunea lui Dilthey, se referă doar la situaţiile în care spiritul sesizează spirit, excluzând operaţiile cognitive care au ca obiect, de pildă, demonstraţiile matematice sau raţionamentele întâlnite în ştiinţele naturii. Preocuparea centrală o constituie identificarea subiectivităţii Celuilalt, aşa cum ea se exprimă, sub o formă obiectivată, în „concepte, judecăţi, complexe intelectuale mai largi” sau în „acţiuni” sau, în fine, în „expresiile trăirii” (*Erlebnisausdrücke*) consemnate de operele de artă clasice, unde adevărul trăirii „fix, vizibil şi imuabil” apare limpede şi poate fi cel mai bine studiat în chip metodic (Muellervollmer, p. 153 – 154). La baza acestui proces de descifrare se află un mimesis psihic, cu care am fi înzestraţi în mod natural şi care ne permite să ne punem imaginar în locul Altuia şi să-i intuim reacţiile tipice: pentru că ştim, din proprie experienţă, ce înseamnă teama, gelozia sau căinţa, ni le putem reprezenta în chip adecvat. Comprehensiunea mijloceşte, aşadar, o transpunere prereflexivă a spiritului unei persoane în alta,

accederea la specificitatea individuală şi la laturile neconceptuale ale realităţii.

Concepţia lui Dilthey privind deosebirea de statut ontologic dintre ştiinţele umane şi ştiinţele naturii e azi depăşită. Mulţi autori, printre care Richard Rorty, nu numai că refuză să le antagonizeze, ci consideră că aparţin în esenţă aceleiaşi paradigme. Ei argumentează că, în abordarea obiectului, atât ştiinţele naturii, cât şi cele umane sunt deopotrivă predeterminate de modele interpretative de tip cultural şi istoric şi se comportă, egal, ca „ficţiuni operatorii" ori ca „proiecţii simbolice". Cele două categorii de ştiinţe (două, potrivit unei clasificări „clasice", actualmente destul de erodată) n-ar fi decât „instituţii sociale", cu funcţii specializate. „Biologul şi criticul literar uzează de aceleaşi operaţii fundamentale de interpretare şi validare, însă au în vedere lucruri diferite". (Armstrong, p. 66)

Dar chiar şi cei ce nu merg până la a atribui ştiinţelor naturii şi celor umane o bază epistemologică unitară admit că între comprehensiune şi explicare există o relaţie de complementaritate, un dialog permanent, încă Max Weber convoca ambii termeni în definiţia dată sociologiei în *Wirtschaft und Gesellschaft,* opera sa fundamentală sub raport metodologic: „Numim sociologie

(în sensul în care convenim aici asupra acestui termen, utilizat cu multe echivocuri) o ştiinţă care-şi propune să înţeleagă interpretativ activitatea socială şi prin asta să-i explice cauzal desfăşurarea şi efectele” (Weber, b, p. 4). În aceeaşi carte, din dorinţa de a-şi nuanţa gândirea şi a evita categorisirile rigide, Weber se folosea de sintagmele, mai mult decât elocvente, de *verstehende Erklärung* (explicare comprehensivă) şi *erklärendes Verstehen* (comprehensiune explicativă).

Printre gânditorii contemporani, Paul Ricoeur e cel care a insistat asupra faptului că „explicaţia şi comprehensiunea nu constituie polii unui raport de excluziune, ci momentele relative ale unui proces complex care ar putea fi numit interpretare” (Ricoeur, d, p. 134). În altă parte, el arăta că explicarea, privită ca „ştiinţă a validării”, şi comprehensiunea, echivalată cu „geniul conjecturii”, se presupun reciproc, într-o dialectică de elucidare, nu a autorului, ci a „lumilor propuse pe care le deschid referinţele textului” (*ibidem*, p. 171,177). Pe aceeaşi linie se situează consideraţiile lui Edgar Morin din remarcabila sa carte *La méthode* (vol. III, 1986). Aici cele două concepte sunt reciclate într-o perspectivă antropologică. Ele devin tipuri de cunoaştere ireductibile, de care ne servim, deopotrivă, în câmpul teoriei şi pe

terenul praxis-ului cotidian, din nevoia de a ne reprezenta lumea şi a aborda indivizii ca subiecţi, dar şi din necesitatea, nu mai puţin presantă, de a opera cu obiecte şi înlănţuiri cauzale.

Preiau de la Morin principalele repere ale descrierii statutului şi funcţionării celor două concepte, cu adaptări dictate de problematica specială pe care o am în vedere. O precizare importantă este că, în opinia mea, termenul de comprehensiune nu coincide cu cel de înţelegere, aşa cum l-am definit în primul capitol al acestei cărţi; cel dintâi constituie doar o latură a celui de-al doilea, cea legată de intuiţie, de procesele infra-logice şi de cele ana-logice. De-aici şi reticenţa de a mă folosi de cuvântul „comprehensiune" ca de un sinonim al celui de „înţelegere", deşi în limbajul curent, uneori şi în lucrări specializate, echivalenţa pare a fi acceptată fără probleme.

Comprehensiunea, în sensul propriu al cuvântului, îmi pare că vizează, în primul rând, cunoaşterea analogiilor, dar şi a ceea ce putem sesiza dintr-odată, într-o intuiţie sintetică a obiectului sau fenomenului (perceput ori numai gândit). În al doilea rând, ea se referă la orice situaţie umană, implicând subiectivitate şi afectivitate, atitudini şi intenţii.

Comprehensiunea operează spontan, nonsecvenţial,

euristic, şi nu algoritmic; se orientează către globalitate, ansamblu, întregul orizont al problemei, nu către componentele sale parţiale; inducţiile ei nu se înlănţuiesc silogistic, ci par a funcţiona subteran, explodând dintr-odată într-o bruscă iluminare. Acţionează fulgerător printr-un mecanism de proiecţie (a sinelui asupra celuilalt) şi identificare (a celuilalt la sine). Prin acest mecanism rămânem noi înşine, participând totuşi, cu mare intensitate, la viaţa altuia, aşa cum ni se întâmplă când împărtăşim durerea unui prieten sau când, pentru o scurtă perioadă, părem a ne contopi cu eroul din filmul pe care-l vedem. Datorită intimei asocieri cu latura iraţională a psihicului nostru, cu sentimentele, imaginaţia, inventivitatea, comprehensiunea constituie unul dintre principalele instrumente de explorare ale artei şi literaturii. Însă validitatea ei nu trebuie limitată – observă cu îndreptăţire Morin – la modul privat al relaţiilor intersubiective.

Sub cuvânt că ar constitui o modalitate preraţională şi preştiinţifică a cunoaşterii. Ea poate şi trebuie să se implice în toate strategiile cunoaşterii care au ca obiect individul sau societatea, întrucât pretutindeni e vorba de intenţii, motivaţii, finalităţi.

În acelaşi timp însă e necesar să-i precizăm limitele.

Comprehensiunea nu este adecvată explorării universului fizic. Pe de altă parte, mecanica analogiei e seducătoare, de multe ori fecundă, dar riscantă fiindcă supralicitarea similitudinilor e ameninţată de derive grave, iar excesul fenomenelor de proiecţie-identificare, în lipsa unui control raţional, poate duce lesne la aberaţii. De fapt, pentru a-şi împlini rolul productiv, comprehensiunea are nevoie de concursul „explicării”.

Explicarea constă nu doar în a face mai inteligibil un lucru, ci şi în a descoperi originea unor fenomene, motivele unor acţiuni, dependenţa de anumite modele. Are în vedere exteriorităţi şi cauze, nu interiorităţi şi intenţii. Situează obiectul în spaţiul său generativ, spre a-i argumenta producerea ori desfăşurarea. Se serveşte, pe cât posibil, de un metalimbaj descriptiv şi tinde să propună aserţiuni riguroase, a căror validitate să fie testabilă. Spre deosebire de comprehensiune, care acţionează în spaţiul analogiei, explicarea e legată de raţionalitate; cea dintâi procedează prin transferuri identificatorii, cea de-a doua – prin pertinenţa logico-empirică a dovezilor aduse. Explicarea este, prin excelenţă, o cunoaştere obiectivă, analitică, metodică, adecvată mai ales ştiinţelor naturii. Ea funcţionează şi în ştiinţele umane, însă într-un mod specific. Esenţial e că a explica un fenomen natural

înseamnă a-i afla cauzele, a explica un comportament ori o decizie înseamnă a-i arăta motivele (raţiunile); explicarea operează în lumea fizică determinist, în lumea umană – teleologic (Morin, a, p. 143 – 150).

De fapt, fiecare operaţie intelectuală pune la contribuţie cei trei factori în grade diferite, uneori, mai rar, îi solicită separat, alteori – şi aceasta e situaţia tipică – îi conjugă, făcându-i să interacţioneze. Lectura poeziei accentuează laturile intuitive, analogice, subiective ale interogaţiei şi desfătării, în schimb, citirea unui memoriu ştiinţific apelează îndeosebi la raţionamente, metode, analize comparative. Dar şi în cazul textului poetic are loc un recurs constant la inducţii şi conceptualizări, după cum abordarea manualului ori articolului de specialitate presupune receptivitate faţă de calitatea expresiei şi modurile exemplificării.

Chiar şi în acele împrejurări în care s-ar părea că una din cele trei componente funcţionează independent, o privire mai atentă arată că lucrurile stau altfel. De exemplu, traducerea dintr-o limbă străină nu se reduce la o simplă operaţie de substituire, de vreme ce, în căutarea echivalenţelor textului original, traducătorului îi e necesară o pătrundere lină (comprehensivă) în ţesătura sensului, spre a selecta nu doar denotaţii la vedere, ci şi

conotaţii care-i dau culoarea, timbrul şi atmosfera. Exegeza presupune atât comprehensiune, cât şi explicare, dar uzează şi de substituţie, când, de exemplu, citează rezumativ comentarii de autoritate. Conjectura cântăreşte logic alternativele, dar, în egală măsură, depinde şi de o intuiţie, iraţională în esenţă, a soluţiei optime.

Raporturile complementare dintre comprehensiune şi explicare sunt desigur cele mai evidente. Limbajul însuşi ne apare, deopotrivă, ca metaforic (analogic), deci potenţial comprehensiv, dar şi ca propoziţional (logic), deci potenţial explicativ (Morin, a, p. 151). În istoriografie, interogăm intenţiile (motivaţiile) actorilor implicaţi în declanşarea marilor evenimente, însă, în acelaşi timp, studiem condiţionările de ordin economic, politic, cultural etc. care fixează cadrul opţiunilor posibile într-un moment determinat. Ştiinţe umane ca psihologia şi sociologia se servesc, în funcţie de situaţie, de demersuri comprehensive (introspecţie, finalităţi, valori), ca şi de demersuri explicative (experimente, statistici, tipologii, testări). Mai nicăieri în câmpul ştiinţelor umane nu ne putem restrânge la cercetarea stărilor intropatice (atitudini, sentimente, stări umorale, explorări ale subiectivităţii), mai peste tot suntem constrânşi să dăm atenţie şi laturilor obiective (norme, mecanisme de reglaj,

determinări, structuri).

Ştim bine că, în interpretarea literaturii, strategiile pronunţat explicative, de tipul analizei pozitiviste de text (cu accentul pe preliminariile istorico-literare şi reducerea conjecturii la stereotipuri de conţinut) ori de tipul structuralismului (cu jocul său de relaţii şi echivalenţe), nu pot avea succes în mod izolat (fără a chema în ajutor demersuri comprehensive), deoarece ignoră ceea ce dă preţ marilor opere de ficţiune, în speţă, sensul simbolic, bogăţia elementelor de culoare, sensibilitate, agilitate verbală. Dar nici comprehensiunea singură nu reuşeşte să producă rezultate mulţumitoare, dacă n-ar fi decât pentru că, spre a identifica singularitatea unei creaţii şi spre a-i dovedi calitatea performantă, e necesar s-o comparăm cu altele, deci să uzăm de categorii conceptuale şi scări canonice, determinate extrinsec.

Probabil că cel mai convingător impuls spre o complicitate între comprehensiune şi explicare îl constituie dificultatea fiecăreia de a exista în mod independent. Pentru a se înţelege pe sine şi a se proteja de riscul unor manifestări delirante, comprehensiunea trebuie să-şi accepte examinarea ca obiect, recurgând, ca atare, la mecanisme explicative (computaţia cerebrală, autoreglarea sistemică, paralelismul psiho-fiziologic,

examenul din afară etc.). Explicarea, la rândul ei, nu se poate explica ea însăşi, fără ca o conştiinţă să-i postuleze rostul şi limitele. Ambele se află într-o relaţie dialogică, de colaborare uneori, de concurenţă alteori, dar totdeauna de implicare reciprocă.

Comprehensiunea. Explicarea în sens larg

În intenţia de a adânci modul de operare a interpretării comprehensive şi a celei explicative, mă voi ocupa, în primul rând, de problematica specific hermeneutică a înţelegerii sensului, pornind de la modelul prototipic al elucidării unui text. Există, din acest punct de vedere, patru situaţii caracteristice:

1. A clarifica ceea ce textul „spune" în chip explicit, construind sensul manifest, de „suprafaţă", exprimat în literalitatea sa. În această variantă, condiţionată, în principal, de natura „referenţială" a textului (didactic, informativ etc.), interpretarea se află foarte aproape de lectura propriu-zisă, deci de ceea ce am numit „înţelegerea primară". (Ieşirea din automatism se petrece, aşa cum am arătat, la apariţia unei dificultăţi; atunci e declanşat un act interpretativ în vederea rezolvării problemei, spre exemplu explicarea unui cuvânt necunoscut cu ajutorul

dicţionarului; apoi, lectura se reia la nivelul şi în ritmul anterior.)

2. A afla ceea ce textul „vrea” să spună, în alte cuvinte, a repera un sens (sau sensuri) situat (e) la un nivel mai profund; acesta (acestea) poate (pot) să adâncească semnificaţia primă, de suprafaţă, ancorând-o în simbolic (cazul metaforei, al operelor cu dublu sens), sau s-o conteste (cazul textelor ironice, parodice). „Simbolul, mitul, visul, arta, morala se înscriu – afirmă Paul Ricoeur – într-un domeniu al semnificaţiilor complexe unde un alt sens se dă şi totodată se ascunde într-un sens imediat”. (Ricoeur, a, p. 16 – 17) în cazul literaturii, unii cercetători (E.T. Hirsch, P. Juhl etc.) fac să coincidă sensul de adâncime cu intenţia autorului. Alţi cercetători (Umberto Eco) consideră că intenţia autorului nu e nici relevantă (întrucât o operă reuşită depăşeşte mai totdeauna proiectul iniţial), nici posibil de dezvăluit (întrucât se bazează pe prezumţii neverificabile); ei propun să se aibă în vedere „intenţionalitatea textuală”, dedusă din reţeaua constrângerilor sintactico-semantice, independent de intenţiile autorului empiric, ceea ce Eco numeşte *intentio operis* (Eco, d, p. 41). Ricoeur pare a se ralia poziţiei lui Eco: „Semantica profundă a textului nu este ce a vrut să spună autorul, ci lucrul despre care vorbeşte textul, anume

referinţele sale neostensive” (Ricoeur, d, p. 177). Oricum, ideea care primează în efortul de a descoperi potenţialităţi pe care o primă lectură sau o lectură de suprafaţă nu le pun în evidenţă este că textele literare sunt, deopotrivă, „subdeterminate” (fiindcă lasă multe lucruri nespuse) şi „supradeterminate” (fiindcă multiplică, prin diverse procedee de simbolizare, semnificaţia cuvintelor, propoziţiilor, frazelor). Lectura alegorică a Bibliei, exersată secole de-a rândul, oferă un exemplu convingător în această direcţie.

3. A găsi ceea ce textul „poate” spune, fără a-i depăşi coerenţa globală, a deschide lectura spre anumite sensuri suplimentare, sugerate sau posibile, însă în limita coordonatelor sale. Nu mai e vorba de a pune în evidenţă un al doilea sens care să se adauge celui dintâi sau un al treilea care să se adauge celui de-al doilea, ci de a face faţă unui „surplus de sens”, unui joc de ipostaze şi de simulacre, care reclamă o multiplicare a „tipurilor” de interpretare (Descombes, a, p. 251). O serie de texte moderne (Kafka, Joyce, Borges) se pretează acestui mod de interpretare, în care primează ambiguitatea şi polivalenţa. Însă de-aici nu trebuie trasă concluzia că textele clasice, fie ele oricât de transparente şi de accesibile, ar fi imune căutării de sensuri suplimentare. Derrida şi-a ilustrat

strategia deconstrucţiei, constând în demontarea forţelor conflictuale ale semnificaţiei ce acţionează în interiorul textului şi aducerea în prim-plan a laturilor sale marginalizate, pe un exemplu din Jean-Jacques Rousseau.

4. A inventa sensuri conexe, cu mare libertate asociativă. În această ipostază, receptorul se serveşte de text ca de un pretext, ignorându-i datele obiective, promovând o lectură capricioasă, subiectivă, de uz personal (suprainterpretarea). Într-o formulare amuzantă şi paradoxală, dar nu pe atât pe cât pare la prima vedere, textul devine „un picnic la care autorul aduce cuvintele, iar cititorii sensul" (Eco, d, p. 59). Intrată în derivă, interpretarea nu se supune unor reguli şi nu-şi impune restricţii; însă, în felul acesta, orice poate fi spus despre orice. Dacă e adevărat, aşa cum susţine Wayne Booth, că uneori e mai productiv să pui întrebările pe care textul nu le încurajează (Booth, b, p. 243), de obicei însă acest mod de lucru duce la aberaţii. Totuşi, în practică, nici Derrida, nici Harold Bloom, care apără asemenea poziţii, cel dintâi vorbind de „jocul liber" şi „indecidabilitatea" sensului, cel de-al doilea de *misreading*, n-au propus analize guvernate de principiul că *anything goes***.**

Trebuie observat că, în experienţa cotidiană

comunicativă, interpretarea are de obicei în vedere un singur sens ori, în cazurile de indirectitate, cel mult două: cel aparent şi cel secund (adesea prezumat ca fiind „autentic”). Textele scrise, fiindcă se desprind de ambianţa generativă şi circulă recontextualizate în noi situaţii, mai ales cele literare, create anume într-o perspectivă de ambiguitate, sporesc posibilităţile semnificării. Opera literară se înscrie rareori în cadrul unei singure „izotopii” (= repetare în lungul lanţului sintagmatic a categoriilor semantice care asigură omogenitatea textului).

Explicarea în sens restrâns („propriu-zisă”)

A explica înseamnă în ştiinţele empirice a stabili cauza unui fapt, dependenţa necesară ori prezumtivă a unui fenomen de un principiu generator (o lege, o regularitate probabilă), corelaţia dintre o acţiune sau un comportament şi intenţia, starea mentală a unui agent. Chiar din această definiţie provizorie se întrezăreşte complexitatea termenului şi varietatea registrelor pe care le presupune tentativa de a-l elucida. Cum bine spune Jean Ladrière, explicării „i se cere să dizolve opacitatea faptului, care, luat în singularitatea sa, nu e decât o pură apariţie în câmpul general al experienţei” (Ladrière, p.

116). Spre a-l scoate din izolare şi a-i justifica prezenţa, procedura constă în a-l integra unui proces, în a-l constitui ca moment sau verigă (necesară ori plauzibilă) a unei desfăşurări. În ultimă instanţă, explicarea ne apare ca „reconstituire” imaginară a unei determinări sau condiţionări, care ne trimite retrospectiv de la efect spre cauză şi, deopotrivă, simetric şi prospectiv, de la cauză spre efect. Parcurgerea traseului în ambele direcţii, fără blocaje, este un semn încurajator, însă o verificare autentică nu poate veni decât pe cale empirică.

Din punct de vedere practic, a da o explicaţie înseamnă, în cazul cel mai bun, să construieşti un sistem deductiv, în care factorul sau agentul care explică *(explanans)* reprezintă premisele, iar ceea ce trebuie explicat *(explanandum)* reprezintă concluzia. *Explanans-ul* constă în enunţarea de legi (relaţii necesare între cauze şi efecte ori generalizări nonaccidentale, valabile oriunde şi oricând, de tipul: „Toate fiinţele sunt muritoare”) sau formularea de regularităţi statistice (care nu sunt necesare şi universale, ci doar probabile, având o acoperire parţială, de tipul: „Cei mai buni alergători de fond sunt africani”). Demersul punerii în chestiune e determinat de întrebarea: de ce? din ce cauză? (De ce a murit elefantul Bobo? De ce un etiopian a câştigat cursa de 10.000 de metri la ultima

Olimpiadă?).

În ştiinţele naturii, relaţia dintre „dat” şi „factorul generator” poate fi determinată, în principiu, în mod riguros, deşi nici pe acest teren certitudinea nu este lesne de atins. Fie, de exemplu, întrebarea: „De ce recolta de fructe de anul ăsta e atât de slabă?”. Răspunsul unor pomicultori: „Fiindcă a survenit un îngheţ în perioada de înflorire a pomilor fructiferi” pare a fi susţinut de opiniile a o serie de localnici. Totuşi, el întâmpină opoziţia celor care atrag atenţia că „nu toţi pomii înfloresc în acelaşi timp” (din cauza varietăţii speciilor şi a răspândirii pe mari suprafeţe, inegale sub raport climatic) sau că, în unele cazuri, sunt utilizate specii aclimatizate, provenite din altoiuri care au produs mărirea rezistenţei, sau că unii fermieri au reacţionat la timp prin măsuri eficiente de prezervare etc.

Generalizările în ştiinţele umane sunt cu mult mai riscante. E oare adevărată propoziţia: „Elevii cu cele mai mari note la bacalaureat sunt cei mai buni studenţi”? Experienţa arată că numeroşi elevi cu medii mari la bacalaureat devin studenţi mediocri. De ce? Presupunând (ceea ce e departe de a fi cazul) că toate comisiile de examinare lucrează fără a fi influenţate de considerente extrinsece (de exemplu: „Trebuie ridicate notele spre a nu-

i defavoriza «pe ai noştri»”!), apar deosebiri flagrante de evaluare. Ele provin din aceea că multe comisii ierarhizează diferit criteriile (apreciază prioritar cunoştinţele? sau originalitatea? sau ordinea şi claritatea compunerii? etc.), că, în genere, orice barem e interpretabil, că, până la un punct, nota oricărui elev depinde de nivelul performanţei colective, că multor cadre didactice le lipseşte o experienţă exigentă a evaluărilor etc. De altă parte, unii elevi „se pierd” în situaţiile de examen şi dau maximum de randament în eforturile de lungă durată etc.

De fapt, în exemplul pe care-l discut, constatăm că atât în rândurile decidenţilor (profesori), cât şi ale concurenţilor (elevi), explicaţia fenomenului pare a atârna de comportamentul indivizilor agregaţi în cele două categorii. În „acest” caz, par a se confirma cuvintele lui Max Weber, ades citate, care declara într-o scrisoare din 1920 că dacă sociologia vrea realmente să termine „cu exerciţiile pe bază de concepte colective”, „ea nu poate să plece decât de la acţiuni ale unuia, ale câtorva sau ale numeroşilor indivizi separaţi – drept care e necesar să adopte metode strict «individualiste»” *(apud* Valade, p. 389). (Se pune însă întrebarea dacă sociologia are „totdeauna” interesul să „termine” cu „conceptele

colective”, ceea ce, personal, nu cred; cazul menţionat aparţine, e drept, situaţiilor în care abordarea „holistă” nu e rentabilă, ceea ce nu se întâmplă, de pildă, în cazul miturilor. De-aici şi acordul cu ideea că „explicarea fenomenelor sociale ţine... de un pluralism metodologic care se originează în diversele modalităţi de a le interoga” [Valade, p. 400].)

Ladrière distinge patru subdiviziuni ale explicării: prin subordonare, prin reducere, prin geneză şi prin finalitate (Ladrière, p. 113 – 116). Explicarea de primul tip constă în a face din fenomenul-obiect o exemplificare a unei proprietăţi generale, având forma unei legi sau a unui principiu. Legea manifestă o constrângere imperativă, care devine condiţie de posibilitate a fenomenului. Principiile sunt generalizări empirice, sintetizând un mare număr de fapte, a căror validitate e extrapolată la toate componentele categoriei respective. Explicaţia prin reducere descrie fenomenul observabil drept rezultantă a unor interacţiuni desfăşurate la un nivel subiacent. Explicaţia genetică se prezintă drept una din cele mai uzuale. Ea îşi propune să arate că starea actuală a unui sistem e produsă de dezvoltarea unei faze anterioare, relativ elementare, printr-o suită de etape care pot fi, teoretic, reconstituite. Concatenarea temporală nu devine

însă explicativă prin sine însăşi: mai lipseşte descrierea mecanismelor care asigură tranziţiile, ceea ce uneori nu e uşor de făcut. Explicaţia prin scop corespunde idealului aristotelic al ştiinţei, în măsura în care implică recurgerea la mijloace adecvate spre a realiza „schema necesităţii ipotetice”. Apare aici o analogie cu munca tehnicianului, care-şi anticipă ce are de făcut sub forma unui plan detaliat sau a unei machete, angajând apoi în acţiune mijloacele judecate drept cele mai apropiate. „Ideea călăuzitoare” – spune Ladrière – e că „dacă arta imită natura, putem înţelege natura văzând cum procedează artistul, respectiv inginerul” *(idem,* p. 115).

Datorită complexităţii realului şi mulţimii factorilor care, cel mai adesea, intervin în producerea fenomenului (faptului, acţiunii, evenimentului etc.), fără ca ponderea fiecăruia să poată fi convenabil analizată, explicaţia, îndeosebi în ştiinţele umane, are un caracter fragil. Totuşi, gradele de plauzibilitate diferă. Maximum de certitudine posedă, în principiu, explicaţia de tip deductiv, care corespunde silogismului aristotelic al esenţei. Ea reprezintă, în fapt, o „explicitare”, ajutându-ne să vedem în *explanandum* „exemplificarea” unui principiu sau a unei legi. Limita acestei proceduri stă – cum a subliniat Descartes – în aceea că nu ne spune nimic nou. Dar

deducţia rămâne oricum edificatoare, mai ales când legătura dintre premise şi concluzie nu este imediat vizibilă.

Există însă şi explicaţii pe bază inductivă, folosite pe scară largă în ştiinţele istorice. În cazul lor, validitatea e prejudiciată fie de numărul insuficient ori de calitatea inadecvată a datelor de plecare, fie de filosofia subiacentă a cercetătorului, care operează cu *parti-pris*-uri şi judecăţi de valoare nemotivate, fie de logica însăşi a sistemului, care e, prin natura sa, failibilă, neputând oferi decât supoziţii. De altfel, problema e că datele observabile rămân subdeterminate, întrucât există totdeauna mai multe posibilităţi de a le semnifica. De altă parte, „chiar cel mai simplu fapt istoric în aparenţă – constatarea că acest eveniment a avut loc – poate fi înscris într-o multiplicitate de contexte de referinţă, fiind astfel indefinit complexificat” (J. Revel, p. 56).

Din aceste motive, istoricul vremii noastre e conştient, de pildă, că succesiunea evenimentelor nu se clarifică „doar” dinspre trecut spre viitor, ci şi dinspre viitor spre trecut, întrucât istoricul reconfigurează ceea ce s-a întâmplat potrivit criteriilor şi unghiului său propriu de privire. Hannah Arendt descrie astfel determinarea „inversă” a travaliului istoric: „Nu numai că sensul real al

oricărui eveniment transcende totdeauna «cauzele» care-i pot fi atribuite… ci, mai mult, trecutul însuşi nu emerge decât cu ocazia evenimentului. Doar când ceva irevocabil s-a produs ne putem strădui să-i determinăm de-a-ndărătelea istoria. Evenimentul îşi luminează propriul trecut, nu poate fi niciodată dedus. Când survine un eveniment destul de important pentru a-şi lumina propriu-i trecut, apare istoria. Atunci îngrămădeala haotică a trecutului se schimbă într-o povestire, care poate fi narată fiindcă are un început şi un sfârşit” *(idem,* p. 57).

Două forme ale explicaţiei sunt astăzi cu deosebire cultivate: „modelul” şi „povestirea”. Mă voi ocupa de ele în secţiunea dedicată genurilor interpretării.

3. Confruntarea fără de sfârşit dintre raţional şi iraţional

„Interpretarea este un act raţional”

Această afirmaţie la indicativ nu reprezintă de fapt o constatare, ci o exigenţă, tradusă însă în limbaj asertoric. Ea nu defineşte o stare de lucruri necesară, ci numeşte o preferinţă. Căci, evident, există şi interpretări nonraţionale: dirijate de emoţii (în sensul larg al

cuvântului), de gusturi ori capricii (subiectivism), de voinţa unirii mistice cu divinitatea, de credinţa în acţiunea spiritului la distanţă şi prorocirea viitorului (uzând de tehnicile magiei) etc. Din această bogată varietate de interpretări, doar cele raţionale (sau preponderent raţionale) au, în opinia mea, tripla însuşire: 1. de a clarifica, de a aprofunda, de a corija, de a supune unui examen critic înţelegerea primară a enunţurilor verbale ori scriptice; 2. de a oferi o cunoaştere eficace, obiectivă şi testabilă (în măsura posibilului); 3. de a servi drept suport (într-un grad care trebuie precizat, de la caz la caz) tuturor celorlalte forme de cunoaştere, inclusiv celor mistico-mitico-magice (ceea ce adesea scapă atenţiei).

Enunţul liminar (că „interpretarea este un act raţional") suferă însă şi de incompletitudine. În demersul declanşat spre a corecta, a problematiza şi a duce mai departe înţelegerea, joacă un rol esenţial, care diferă, fireşte, în funcţie de speţele considerate, şi imaginaţia. Fără concursul imaginaţiei, adică a ceea ce Kant numea „facultatea de a reprezenta un obiect în intuiţie, chiar în absenţa sa", dar care constă şi în aptitudinea de „a combina" idei şi concepte, de a produce noul, „inventând" căi de acces spre semnificaţii ascunse, de a promova ipoteze şi reguli de joc necunoscute, interpretarea nu şi-ar

putea îndeplini misiunea. Ar fi sărăcită, lipsită de atribuţii creatoare, incapabilă să atace domeniul raporturilor calitative.

Un termen greu de definit

Voi începe prin a mă ocupa de „raţiune” (inclusiv derivatele sale „raţionalitate” şi „raţional”). Toată lumea consimte că e vorba de un concept anevoie de lămurit. Căci, lucru ciudat, în pofida extraordinarei notorietăţi a termenului, considerat de filosofii clasici a denumi o caracteristică esenţială omului, care-l diferenţiază de lumea animală, ne-am pierde timpul dacă am încerca să ne lămurim recurgând la un manual de psihologie. În manualele mai vechi nu se vorbeşte de raţiune, ci de „gândire” şi „inteligenţă” (uneori cele două facultăţi coincizând ori subordonându-se una celeilalte). Psihologia cognitivă contemporană evită nu doar cuvântul „raţiune”, ci şi pe cel de „gândire”, uneori şi pe cel de „inteligenţă”, înlocuindu-le cu termeni mai tehnici şi mai focalizaţi. Astfel, cartea de referinţă a lui Jean-François Richard intitulată *Les activités mentales* îşi explicitează sumarul în subtitlu: „A înţelege, a raţiona, a găsi soluţii”. În *L’homme cognitif,* volum coordonat de Annick Weil-Barais, după

capitolele dedicate reperelor teoretice, percepţiei, comunicării, memoriei, partea a cincea, privind problematica gândirii, tratează, pe rând, despre: „activităţi mentale”, „cunoştinţe”, „formele şi mecanismele învăţării”, „raţionament”, „judecată şi decizie”, „rezolvarea problemelor”. Atributele raţiunii se dispersează astfel între diverse activităţi, dintre care nu lipseşte, cum vedem, etimonul *ratio*, fie în utilizarea verbală cuprinzătoare a lui „a raţiona”, fie în derivatul substantival mai îngust, „raţionament”. Dar ce este, la urma urmei, „raţiunea”?

Conceptul are o istorie bogată, tradiţia l-a încărcat cu conotaţii care diferă de la epocă la epocă. În alcătuirea lui există însă, asemenea temporalităţilor descrise de Braudel, componente rezistente, înscrise în durata lungă, alături de altele, efemere, supuse unor prefaceri rapide. În monografia sa asupra Luminilor, Ernst Cassirer avertiza asupra necesităţii unui examen circumspect: „Îndată ce recurgem la acest termen, istoria se reactivează în noi şi devenim din ce în ce mai conştienţi de importanţa schimbărilor de semnificaţie pe care le-a suferit în lungul anilor… Conceptul generic ca atare rămâne vag şi nesigur, câtă vreme conţinutul său nu primeşte o definiţie specifică, un sens cu adevărat precis şi determinat” (Cassirer, a, p. 42). Cassirer are fără îndoială dreptate: spre a şti ce

particularităţi anume sunt scoase în evidenţă, trebuie să punem noţiunea în context, analizând-o de fiecare dată în raport cu circumstanţele date.

„Raţiune” vine de la lat. *ratio* = „calcul, raport, argument, temă”. Echivalentul grecesc este un cuvânt polisemie, *logos,* cu semnificaţii multiple, grupate în jurul a doua axe semantice. Cea dintâi, accepţia comună de „explicaţie veritabilă, analitică, de justificare raţională a ceea ce cunoaştem”, o întâlnim la Platon; Aristotel foloseşte *logos* ca sinonim pentru *horos*, *horismos* = „definiţie” sau cu semnificaţia de „proporţie matematică, raport”. Important e că înţelesul tipic de „raţiune, raţionalitate” apare îndeosebi în contextele etice, spre exemplu în *Etica nicomahică* („Prudenţa constă în a viza ceea ce omul poate realiza mai bine, urmând calea raţiunii”, VI, VII, 6).

Cea de-a doua accepţie a termenului apare încă la Heraclit, însemnând „un principiu subiacent de organizare a universului”; ea e preluată de stoici, ca „ordine necesară a lumii, ideală sau realizată în cursul istoriei”, considerată divină, ca „forţă activă, creatoare”, identică naturii, care întemeiază teoria simpatiei cosmice şi a legii naturale, precum şi imperativul etic al „vieţii conforme naturii” (Peters, p. 161 – 163; Granger, p. 5 – 9).

Semnificaţii actuale

Potrivit dicţionarelor actuale, de uz curent *(Le Petit Robert*), conceptul de „raţiune” are mai multe semnificaţii principale, dar şi-a pierdut denotaţia heracliteană şi stoică, de organizare sau ordine a cosmosului. Rămânând la prima accepţie, de fapt, singura care ne interesează aici, remarcăm că ea se ramifică în numeroase subdiviziuni: facultate a gândirii şi modul funcţionării ei, permiţând omului să cunoască, să judece şi să acţioneze conform unor principii (include şi conotaţia normativă, de gândire „corectă”, „rezonabilă” = cu discernământ, bun-simţ, măsură); gândire discursivă, logică (opusă instinctului, intuiţiei.

Sentimentului); principiu explicativ, cauză, motiv (adesea cu conotaţia de „legitim”, „justificat”), argument destinat să probeze; purtare „înţeleaptă”, care ţine seama de situaţie, de „simţul comun”. În plan filosofic, raţiunea este înţeleasă ca o cunoaştere „naturală” (contrară revelaţiei sau credinţei) ori ca sistem de principii a priori, care reglementează gândirea (opus experienţei, cunoaşterii imperfecte şi iluzorii prin simţuri, opinie, rutină) etc.

Două constatări se impun. În primul rând, că în toate definiţiile menţionate se împletesc criterii constatative cu criterii normative, ceea ce dovedeşte că în limbajul obişnuit locutorii nu pot face abstracţie de caracterul „valorizant” al raţiunii, de conotaţia ei pozitivă, asociată ideilor de lucru convenabil, înţelept, corect, dezirabil sub raport intelectual şi moral. În al doilea rând, este vizibilă despărţirea raţiunii, ca şi la vechii greci, în două sfere diferite, una având în vedere aspectele logice, regulile gândirii adecvate, cealaltă privind aspectele comportamentale, judecăţile asupra oamenilor, evenimentelor vieţii sociale. Cele două „specializări”, tot mai conturate pe măsură ce avansăm spre timpurile noastre, corespund distincţiei instituite încă de Aristotel între „raţiunea teoretică” şi „raţiunea practică”, distincţie care va primi o formulare clasică în opera lui Kant.

Cu trecerea vremii, observăm că raţiunea teoretică se îmbogăţeşte, dar, în linii generale, suportă adaptări care nu-i modifică esenţa. Logicismul antic reapare la nominaliştii Evului Mediu, la raţionaliştii secolului al XVII-lea (Descartes, Leibniz, Spinoza), la promotorii revoluţiei tehnico-ştiinţifice (Bacon, Galilei, Newton), e reluat şi radicalizat de iluminişti şi de pozitivişti, apoi modernizat şi adus la diapazonul cunoştinţelor actuale de Popper şi

Habermas. Sâmburele dur al conceptului de raţiune începe să fie periclitat de-abia în perioada interbelică, din cauza evoluţiilor bulversante ale teoriei matematice (teoremele lui Gödel), mecanicii cuantice, emergenţei ştiinţelor cognitive etc.

În schimb, raţiunea practică parcurge un itinerar mult mai accidentat, cunoscând schimbări majore deoarece fiecare epocă îşi elaborează standarde proprii, altfel spus, prescrie mereu alte criterii de apreciere a ceea ce e bine, util, frumos, a ceea ce reprezintă spiritul şi credinţele, a felului în care povestim şi exemplificăm. În acest sens, îmi pare edificatoare explicaţia termenului dată în anii noştri de Simon Blackburn în *Dicţionarul de filosofie Oxford* (ed. 1994): „A accepta ceva ca raţional înseamnă a-l accepta ca având sens, ca adecvat, ca necesar sau ca fiind în acord cu un anumit scop recunoscut, cum ar fi căutarea adevărului sau aspiraţia către bine”. Reiese că scopurile: „adevărul”, „binele” rămân mereu în prim-plan, dar felul de a le înţelege variază în funcţie de subiect şi circumstanţe.

Evoluţia istorică a modului în care a fost gândit ceea ce e „raţional” şi ce înseamnă „raţionalitate” ar putea constitui obiectul mai multor teze de doctorat. De fapt, dispunem în limba română de o bună sinteză asupra

stadiului în care se află reflecţia asupra raţionalităţii, cartea lui Andrei Marga, din 1991, *Raţionalitate, comunicare, argumentare.* Ea dezvăluie diversele ipostaze actuale ale conceptului, implicaţiile sale în definirea modernităţii, rolul semnificativ pe care-l joacă îndeosebi raţionalitatea comunicaţională, ca suport, stimul şi perspectivă benefică în dezvoltarea societăţilor democratice. Întrucât mă priveşte, nu-mi propun în paginile următoare o dezbatere aprofundată a temei, ci un lucru mult mai modest: să identific câteva puncte de reper, marcând sensul mişcării istorice a conceptului, atât în direcţia îmbogăţirii conţinutului şi a aplicaţiilor sale de succes, cât şi în direcţia inversă, a crizei şi a contestărilor tot mai radicale la care a fost supus în decursul vremii.

De la Platon şi Aristotel la Lumini

Un aspect definitoriu pentru destinul însuşi al gândirii raţionale, întrucât i-a condiţionat elanurile şi replierile, l-a constituit problema delimitării de tipurile alternative de cunoaştere. Sub influenţa unor reprezentări idealiste ale Antichităţii, în tradiţia lui Winckelmann, a unui clasicism modelat de aspiraţii umaniste, avem tendinţa de a supraevalua autoritatea filosofiei în secolele

al V-lea şi al IV-lea î. Chr. şi a reprezentanţilor săi iluştri, în frunte cu Platon şi Aristotel. Ne închipuim că oamenii vremii aveau chipul personajelor din dialogurile platoniciene şi respectau scrupulos cele trei principii logice: al identităţii (A = A), al noncontradicţiei (e imposibil ca ceva să fie A şi non-A în acelaşi timp), al terţului exclus (ori A e adevărat, ori e fals). Savanţi contemporani, între care E. Dodds ş.a., au atras însă atenţia asupra misticismului difuz, foarte prolific în secolul al IV-lea î. Chr., manifestat prin atracţia pentru mistere, înmulţirea sectelor, reînvierea orfismului, „magia şi vrăjile” pe care Platon le condamnă undeva, cu cea mai mare severitate (Levêque, 2, p. 110 – 113).

În introducerea la traducerea recentă a primului volum din Plotin, Andrei Cornea ne avertizează, în acelaşi sens, asupra sincretismului mistico-raţional din epoca marilor filosofi clasici. Socrate, Platon şi Aristotel ar fi întrerupt monismul „poate naiv” al presocraticilor, iniţiind „un dualism relativ”, constând dintr-o „lume esenţială, ontologic plină, perenă, ce poate constitui domeniul ştiinţei, şi o lume a devenirii, a temporalităţii, ontologic precară, domeniul opiniei”. Acest dualism platoniciano-aristotelic nu întrerupe de fapt legătura dintre om, Univers şi Dumnezeu. „Goleşte, adevărat, de Dumnezeu «lumea

întâi» (sau, oricum, diminuează prezenţa divinităţii aici), pentru a umple, până la preaplin, cu Dumnezeu «lumea a doua»”. Concluzia? „Raţiunea nu era pe atunci contrariul spiritualului sau al misticii, ci ea însăşi reprezenta chintesenţa lor”. Cu rezerva esenţială că „misticismul” lui Socrate, Platon sau Aristotel este foarte diferit de înţelesul ulterior al conceptului: marii filosofi „nu fac apel la o salvare din afară, la har, la un Mântuitor, ori la autoritatea absolută a Legii divine revelate într-o Carte. Ei, la fel ca şi succesorii lor, sunt convinşi că omul este, prin spiritul său, un zeu şi poate dobândi Cerul prin forţele sale proprii”. Unirea plotiniană a constructivismului metafizic raţional cu elanul extatic nu trebuie să surprindă. De fapt, tradiţia creştină este cea pentru care „raţiunea şi credinţa, ştiinţa şi mistica, mintea şi inima, dacă nu se războiesc, se află cel puţin într-o eternă rivalitate tensionată” (Plotin, I, p. 50 – 52).

Concurenţa Dumnezeului unic al religiilor monoteiste, fondate pe temeiurile revelaţiei, se va dovedi, în adevăr, redutabilă. Până la urmă, raţiunea marilor filosofi ai Antichităţii putuse convieţui fără fricţiuni cu un Olimp populat de numeroase divinităţi frivole şi laxiste, care-şi apropiaseră în prea mare măsură obiceiurile şi metehnele muritorilor, ca să le mai poată inspira respect şi

teamă. Existenţa unui empireu „deschis”, completat din cetate în cetate cu alte divinităţi, şi, îndeosebi poate, lipsa unei autorităţi dogmatice, capabilă să reglementeze formele şi limitele cultului, menţineau o atmosferă destul de tolerantă. Cu totul altfel vor sta lucrurile cu creştinismul ori mozaismul, ambele religii ale Cărţii, care impun fidelilor exigenţe şi restricţii. Ele propovăduiesc mântuirea, insuflând celor necăjiţi, năpăstuiţi ori numai descurajaţi o mare speranţă, dar cu preţul strictei obedienţe faţă de învăţătura lui Dumnezeu, transmisă prin Biblie şi interpretată de Biserică.

După ecloziunea creştinismului, pe măsură ce noua credinţă cucereşte masele, raţiunea, în versiunea ei aristotelică, îşi pierde prerogativa de cale suverană spre adevăr. Noţiunea de *logos* e reinterpretată de Ioan, în cea de-a patra Evanghelie, drept identică celei de Christos. Apostolul Pavel, evreu elenizat, predică în areopagul Atenei, sfidându-i pe filosofii epicurei şi stoici în numele noii religii care se adresează nu unui singur popor ales, ci întregii omeniri. Ulterior, după cum arată Ktienne Gilson, de la originile gândirii patristice până în secolul al XIII-lea, toată istoria Bisericii se axează pe strădania găsirii unui acord între credinţă şi raţiune. Singurele soluţii concepute atunci sunt fie a alege Revelaţia, fie a admite o

suprapunere a celor două domenii. Cea de-a doua soluţie pare a câştiga teren pe măsură ce ne apropiem de sfârşitul Evului Mediu: „Atât la Sf. Anselm, cât şi la Abélard, încrederea în puterea eficace şi în caracterul binefăcător al cercetării raţionale se manifestă neîngrădit; ei nu văd niciun neajuns, ci, dimpotrivă, numai avantaje în raţiunea lăsată să cerceteze şi să demonstreze toate tainele credinţei”. Însă cunoaşterea tot mai adâncită a lui Aristotel, intermediată printre alţii de arabul Averroes, inspiră temeri autorităţilor ecleziastice, încât – constată Gilson – „de-aici înainte este dificil şi chiar puţin de dorit ca raţiunea să fie sacrificată credinţei; dar este, de asemenea, imposibil ca ele să fie considerate coextensive; în mod vădit, raţiunea lăsată liberă ajunge în altă parte decât la dogmă sau, cel puţin, nu merge atât de departe” (Gilson, p. 696 – 697).

Cel de-al doilea moment semnificativ al dialogului, de obicei conflictual, uneori însă tinzând spre un armistiţiu precar, dintre credinţă şi raţiune se situează în secolele XV-XVI, când lumea creştină e zguduită de rebeliunile lui Hus, Calvin, Luther, Zwingli împotriva papalităţii şi a doctrinei autoritariste pe care forurile ecleziastice catolice voiau s-o impună fidelilor. E vorba de mişcarea cunoscută sub denumirea sintetică de Reformă – un „eveniment

hermeneutic”, cum îl caracterizează Werner Jeanrond, pentru că a constat finalmente într-o reînnoire majoră a practicii interpretative a Scripturilor (Jeanrond, p. 45). Reformatorii au revendicat, în acest sens, traducerea cărţilor sfinte în limbile credincioşilor, lucru cu atât mai necesar, cu cât uzul limbilor vernaculare se generalizase chiar şi pe terenul culturii, în vreme ce cunoaşterea latinei devenea tot mai mult apanajul unei elite înguste. Au cerut, de asemenea, sub influenţa gândirii umaniste, să se acorde fiecărui fidel accesul direct la cuvântul biblic, fără intermediar. Din cele două puncte, poate că ultimul e cel mai important: el credita raţiunea individuală, considerând că „oricine ascultă cu atenţie cuvântul lui Dumnezeu exprimat în Biblie şi-şi pune priceperea în slujba lecturii va găsi ceea ce caută” *(idem,* p. 46). Dar asta însemna, în egală măsură, emanciparea de sub tutela tradiţiei interpretative consacrate de Biserică, ceea ce urma să aibă consecinţe considerabile în extinderea şi consolidarea tendinţelor individualiste ale gândirii libere. Nu e mai puţin adevărat că – aşa cum a arătat convingător Ioan Petru Culianu – departe de a fi o „mişcare liberală”, Reforma „a reprezentat, dimpotrivă, o mişcare radical-conservatoare în sânul Bisericii”, care, în intenţia de a stârpi „cultul idolilor”, a impus „o cenzură radicală a

imaginarului”, un iconoclasm dur, puţin prielnic dezvoltării artelor (Culianu, a, p. 266 – 267).

Paralel cu Reforma au loc şi alte evenimente, de importanţă istorică universală, a căror pondere e greu de evaluat pentru fiecare în parte, dar a căror convergenţă operează în aceeaşi direcţie, a restructurării viziunii despre lume bizuite pe sinteza Antichităţii clasice şi a gândirii iudeo-creştine. Prăbuşirea Bizanţului (1453) aduce migrarea arhivelor culturale elenice din Răsărit spre Apus, insuflând un mare avânt studiilor filologice. Diletanţi şi erudiţi, cuprinşi de o extraordinară pasiune, se apleacă asupra textelor vechi. Se desfăşoară o activitate febrilă de resuscitare a limbilor clasice şi de traducere a capodoperelor, de stabilire a autenticităţii textelor şi recuperare tenace a semnificaţiilor. Spiritele sunt smulse din letargie, se declanşează destul de rapid o adevărată mutaţie a habitudinilor intelectuale şi estetice. Georges Gusdorf observă că, „în concordanţa umanistă dintre operele beletristice păgâne şi tradiţia creştină, există din ce în ce mai multă beletristică şi din ce în ce mai puţin creştinism”. În adevăr, legarea textelor clasice de marea axă iudeo-creştină pare mai degrabă o precauţie retorică. E în afara oricărei îndoieli că Marsilio Ficino şi prietenii săi, platonicienii Florenţei de la finele secolului al XV-lea,

erau în mod sincer creştini. Însă în sinteza lor spirituală, ei îl platonizează pe Christ, mai mult decât să-l creştineze pe Platon. „Creştin autentic în intransigenţa sa este răzvrătitul Savonarola, care va arde imaginile păgâne înainte de a fi ars el însuşi, drept dovadă a credinţei adevărate”. (Gusdorf, a, p. 92)

Marile descoperiri geografice (Columb, Pizarro, Vasco da Gama) contribuie şi ele la ruinarea etalonului iudeo-creştin de judecată: lumile noi au alte moravuri, alţi zei, ilustrează alte civilizaţii. Extrapolarea la dimensiunile planetei a cunoştinţelor, credinţelor şi valorilor născute în spaţiul mediteranean se demonstrează a fi iluzorie. În faţa exploziei exuberante a realului, atât de neaşteptat şi de policrom, ideea univocităţii sensului devine tot mai puţin acceptabilă. Pe măsura destrămării vechilor evidenţe e tot mai solicitat un demers interpretativ, care să explice, să ajute la înţelegerea unei lumi ieşite parcă din ţâţâni, să scormonească diversităţile unui real mai prodigios decât orice fantezie.

Invenţia tiparului şi extinderea culturii scrise conduc la o discreditare treptată a priorităţii epistemologice a oralităţii şi sugerează că obiectivitatea se realizează mai degrabă în scriere decât în vorbire, pentru că cea dintâi e durabilă şi supravieţuieşte condiţiilor generative, pe când

cea de-a doua e efemeră şi supusă contingenţei. Walter Ong, în două cărţi controversate, dar originale şi seducătoare, a încercat să demonstreze că imprimeria a determinat moartea retoricii şi a dialecticii, înlocuirea disputei speculative prin logica anchetei, trecerea de la acustic la vizual, scoaterea discursului din context şi constituirea sa în obiect de reflecţie şi interpretare etc. Continuând pe aceeaşi linie, David R. Olson urmăreşte în schimbările conceptuale care au deschis calea modernităţii influenţa exercitată de un nou mod de a citi, interesat de semnificaţia literală, de ceea ce este explicit enunţat, şi nu de ceea ce e doar bănuit ori imaginat printre rânduri. Acest tip de comprehensiune ar corespunde şi unei noi forme de discurs, un discurs de referinţă şi reprezentare, nu unul convenţional ori alegoric, adecvat cunoaşterii empirice şi observaţiei concrete, care – aşa cum cerea Francis Bacon – să „nu-şi amestece natura cu natura lucrurilor”, să nu se piardă în „conjecturi frumoase şi probabile”, ci să ţină mereu şi mereu seama de criteriul „adevărului” (Olson, p. 220 – 224).

De fapt, ceea ce evocă Olson mai sus, noul mod de a citi, căutând literalitatea şi respingând speculaţia, dar şi de a scrie referenţial, uzând de o „simplicitate matematică a stilului”, semnalează „revoluţia ştiinţifică” produsă

concomitent cu celelalte evenimente majore de care am vorbit, legată emblematic de numele lui Galilei şi Newton. „Revoluţia ştiinţifică” din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea inaugurează – dacă e să aplicăm terminologia lui Kuhn – o nouă „paradigmă” în istoria cunoaşterii. Ea se caracterizează prin aducerea în prim-plan a „matematizării” („Cartea naturii – spunea Galilei – e scrisă în limbaj matematic”) şi formularea unor reguli de metodă, comune tuturor disciplinelor, care au rămas integrate până azi în propedeutica muncii ştiinţifice: observaţia scrupuloasă, măsurarea, experimentul, verificarea fiecărei aserţiuni prin mijloace adecvate, descompunerea analitică a fenomenelor complexe în componente simple care pot fi elucidate progresiv etc. În plus, Michael Finkenthal atrage atenţia asupra modelării unor concepte, pe care le denumeşte, preluând o sugestie a lui Culianu, „fantasmice” Ar fi vorba de concepte flexibile, cum ar fi, de exemplu, cel de „acceleraţie”, care nu rezultă dintr-o generalizare a experienţei, deoarece e contraintuitiv, dar, în acelaşi timp, e calculabil în termeni matematici (Finkenthal, p. 73 – 74). Avantajul termenului „fantasmic” este că mediază, până la un punct, între căutările Renaşterii, legate de magie ori de inspiraţii neoplatonice, şi marea invenţie a secolului al XVII-lea: ştiinţa nouă a cantitativului, mecanica galileo-

newtoniană *(idem,* p. 48 – 49).

Raţionalişti şi empirişti

Expresia cea mai bogată, conştientă de sine şi departe văzătoare a avansurilor gândirii raţionale, survenite ca urmare a modificării hotarelor naturale şi spirituale ale lumii cunoscute şi a reînvestirii omului într-o postură voluntaristă şi creatoare, o vom găsi, cum e şi de aşteptat, în operele filosofilor. Descartes, Spinoza şi Leibniz, pe care posteritatea îi va încadra în categoria „raţionaliştilor”, sunt cu toţii, fireşte, apologeţi ai raţiunii, socotită ca singurul mijloc de cunoaştere legitimă a realităţii fiindcă numai ea ne mijloceşte accesul la adevărurile sigure, necesare şi eterne, la structura fundamentală de conexiuni aflate dincolo de aparenţe. Descartes subliniază rolul esenţial al subiectului reflexiv *(„cogito ergo sum”)* şi teoretizează spiritul critic, ca metodă a îndoielii radicale. Tot el formulează „regulile unei metode” destinate să întemeieze ştiinţa, constând în „reguli simple şi sigure, a căror respectare conştiincioasă să facă totdeauna şi pe oricine să deosebească adevărul de greşeală” (Descartes, p. 147). Metoda se bazează pe descompunerea problemelor şi reducerea lor la elementele

cele mai simple (analiza), extinderea raţionamentelor matematice asupra tuturor lucrurilor care intră în „sfera cunoaşterii umane” *(mathesis universalis*), progresia de la simplu la complex pe cale graduală (sinteza), folosirea doar a „ideilor clare şi distincte”. Deşi desparte filosofia de teologie, Descartes încearcă să demonstreze existenta lui Dumnezeu, fără a-l implica însă altfel decât în postura de „creator şi supraveghetor îndepărtat, care operează în mod impersonal şi conform unor legi imuabile” (Cottingham, p. 247).

Una dintre consecinţele cu bătaie lungă ale tezelor lui Descartes, asupra căreia insistă pe drept cuvânt Ch. Perelman, este restricţia adusă conceptului de „ştiinţă raţională”. În viziunea autorului *Discursului asupra metodei*, aceasta ar trebui să nu se ocupe decât de „evidente”, de ceea ce poate fi demonstrat *more geometrico*, „de propoziţiile necesare care se impun tuturor fiinţelor raţionale şi asupra cărora acordul este inevitabil”. Pentru Descartes, dezacordul este semnul erorii: „De fiecare dată când doi oameni enunţă asupra aceluiaşi obiect judecăţi contrarii, e sigur că unul dintre ei se înşală”. Dar în acest fel o bună parte a teoriei argumentării e „scoasă din joc”, întrucât ea se ocupă tocmai de probabil, de opinabil, de ceea ce nu e învestit cu

atributul certitudinii. Însă ar fi absurd să limităm raţiunea doar la logica utilizată în matematici. Ea funcţionează şi în domenii care scapă calculului, unde stăpâneşte empiricul (iar adevărul e căutat prin adecvarea la fapte şi probe experimentale) ori domneşte interpretabilitatea, adică echivocul, nesiguranţa, ipoteticul, ambiguitatea; aici se pune problema de a înlătura erorile şi a clarifica opţiunile posibile, cu maximum de rigoare, uzând de dovezi şi raţionamente nonformalizate, în măsură să obţină „adeziunea" auditoriului (Perelman, Olbrechts-Tyteca, 1, p. 2 – 3).

Baruch (Benedictus) Spinoza, modest şlefuitor de lentile din Amsterdam, expulzat pentru erezie din sânul comunităţii iudaice şi privit cu mefienţă de membrii comunităţii creştine, scrie *Etica*, o tentativă fără pereche în istoria filosofiei de a întemeia morala pe baza unei logici „geometrice". Ne va retine însă atenţia aici *Tratatul teologico – politic* (1670), care, pe lângă un comentariu critic al Bibliei, conţine şi câteva capitole despre fundamentele statului şi regimurile politice (monarhie, aristocraţie, democraţie). Remarcabilă, în contextul vremii, este justificarea segregării dintre credinţă şi raţiune, „fără ca vreuna din ele să devină slujnica celeilalte". Spinoza susţine că o învăţătură poate fi difuzată fie făcând apel la

raţiune, fie la o expunere narativă, pe înţelesul celor mai puţin instruiţi. Or, „doctrina Bibliei nu e o filosofie, fiindcă nu conţine speculaţii pretenţioase, ci doar adevăruri foarte simple, uşor inteligibile pentru mintea cea mai leneşă” (Todorov, b, p. 126). Conţinutul ei noţional e slab, în schimb, forţa persuasivă – considerabilă. Raţiunea e în felul acesta despărţită de credinţă, fiecare cu funcţia-i proprie şi ireductibilă.

Empiriştii anglo-saxoni – Francis Bacon, John Locke şi David Hume – contemporani cu raţionaliştii au contrabalansat accentul exclusiv pus de aceştia pe raţiune, prin sublinierea rolului esenţial al organelor de simţ, care furnizează spiritului informaţii despre lumea din afară, dar şi dinlăuntrul său. Bacon, cărturar şi remarcabil om de stat (a ajuns şi lord cancelar), a ilustrat conflictul printr-o comparaţie celebră: „Raţionaliştii sunt precum păianjenii, care-şi ţes plasele din propriile lor substanţe, iar empiriştii sunt asemenea furnicilor, care strâng şi folosesc”. Modelul propus ar fi albina, fiindcă ea îşi adună materialele, însă „le transformă şi le ordonează prin propriile însuşiri”. Notorietatea lui Bacon vine îndeosebi din teoria „idolilor”, respectiv, a noţiunilor false care „au pus dintotdeauna stăpânire pe raţiunea umană, înrădăcinându-se adânc în ea”. Există patru categorii de „idoli”: idolii tribului

(deformările produse de amestecul propriei naturi a spiritului cu natura lucrurilor), idolii peşterii (diversitatea influenţelor exercitate asupra minţii care duc la acţiuni cu caracter întâmplător), idolii forului (haosul denominaţiilor inexacte şi al expresiilor improprii rezultând din adaptarea cuvintelor la inteligenţa spiritelor celor mai puţin instruite), idolii teatrului (diversele doctrine, principii şi axiome adoptate din credulitate şi transmise din gură în gură).

Teza principală a lui John Locke în opera sa fundamentală *Essay concerning Human Understanding* (1690) este că întreaga cunoaştere de care dispunem e dobândită. La naştere, spiritul se prezintă ca o *tabula rasa*, pe care experienţa o modelează treptat. Aceasta acţionează fie prin intermediul simţurilor (senzaţiile), fie prin intermediul reflecţiilor (gândurile); senzaţiile reprezintă impresii cauzate de lucruri, gândurile despre senzaţii constituie ideile; laolaltă gândurile şi ideile derivă din experienţă: *„Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu”.*

Ca şi Locke, David Hume limitează sever sfera de competenţă şi aplicare a raţiunii în *Treatise of Human Nature* (1738 – 1740) şi în prelucrarea rezumativă *An*

Enquiry concerning Human Understanding (1758). El susţine că nu putem justifica raţional unele dintre convingerile noastre cele mai profunde, ca de exemplu cea în existenţa lumii exterioare, a cauzalităţii ori a unui eu durabil (ceea ce nu înseamnă că aceste convingeri ar fi false, ci că ele se bazează pe alte temeiuri decât cele unionale). După Hume, noi avem un acces imediat doar la conţinuturile minţii noastre, la reprezentări (numite de el „percepţii”). Reprezentările sunt de două feluri: impresii (provenite din senzaţii sau din reflecţii) şi idei (care se disting de impresii printr-un grad mai mic de vioiciune). Ideile derivă sau din memorie (când ne amintim impresii mai vechi) sau din „imaginaţie”, facultate majoră a intelectului; aceasta inventează idei noi, combinând idei deja cunoscute, contribuie la procesul de abstractizare, de elaborare a ideilor generale şi anticipă evenimente viitoare. Imaginaţia funcţionează pe baza asemănării, a contiguităţii în timp şi spaţiu şi a cauzalităţii (produsă prin „obişnuinţa” de a asocia în repetate rânduri efectul de cauză). Deci, până la urmă, tot experienţa, prin constanţa şi coerenţa percepţiilor, activează imaginaţia, care ne induce „credinţa” irezistibilă în unitatea şi persistenţa conştiinţei de „eu” ori în „realitatea” lumii cu care ne confruntăm. Cum scrie John Shand, „natura are grijă ca

argumentele scepticului să nu aibă nicio putere în faţa unor procese care nu ţin defel de justificarea raţională, ci sunt, toate, probleme ce privesc puternicele instincte ale naturii umane” (Shand, p. 177).

Luminile. Kant şi Hegel

În pragul epocii moderne, Immanuel Kant realizează în *Kritik der reinen Vernunft* (1781) o sinteză conceptuală între dogmatism şi scepticism, raţionalism şi empirism, raţiune teoretică şi raţiune practică, de o mare forţă emulativă, care n-a încetat nici azi să ne tulbure şi să ne dea de gândit. Trezit din „somnul dogmatic” de lectura lui Hume, el îşi propune o analiză transcendentală a cunoaşterii, adică un examen critic al condiţiilor ei de posibilitate. Printr-o răsturnare pe drept cuvânt numită „copernicană” a filosofiei, Kant aşază subiectul în poziţia de legislator al cunoaşterii, întrucât, contrariu a ceea ce consideră gândirea naivă, cunoaşterea nu se lasă călăuzită de realităţile fenomenale, nu este o expresie a lor, ci obligă aceste realităţi să ia forma convenabilă spiritului nostru, făcându-le în acest fel inteligibile. În alte cuvinte, „raţiunea vede în natură doar ceea ce aceasta produce după propriul său proiect”. Grila prin care ne parvin şi

sunt modelate intuiţiile asupra lumii e sensibilitatea, cu formele ei a priori: spaţiul şi timpul. I se suprapune o instanţă superioară, intelectul, cu patru categorii (ale cantităţii, calităţii, relaţiei şi modalităţii – fiecare conţinând câte trei subdiviziuni). Categoriile sunt concepte pure, cu funcţie sintetică, iar intelectul este o facultate a regulilor şi a generalizării, care guvernează asocierea intuiţiilor cu conceptele. Pe treapta cea mai înaltă a acestei arhitecturi fascinante se află raţiunea, facultate a principiilor, despre ale cărei concepte pure (deci a priori) putem gândi, dar nu le putem cunoaşte, fiindcă aparţin suprasensibilului, lumii „numenale”, a „lucrului în sine”.

Trecerea de la raţiunea teoretică la raţiunea practică, altfel spus, cu o superbă metaforă, de la „cerul înstelat de deasupra” la „legea morală dinăuntru”, face obiectul celei de-a doua *Critici* kantiene, care abordează „imperiul libertăţii”, de fapt şi al celei de-a treia *Critici*, care se ocupă de explicaţia prin cauze finale, de frumos şi judecata de gust. Libertatea, ontologizată, devine, spre deosebire de cauzalitate, care domină lumea profană, „temeiul unei alte lumi, suprasensibilă şi morală, autonomă şi spontană, scoasă din orice şir temporal şi cauzal, determinându-se pe sine prin legea pe care, ca voinţă pură, şi-o dă sieşi, cu excluderea a tot ce este de

natură empirică”. Spre deosebire de regulile abilităţii sau de consiliile prudenţei, care-i ghidează pe oameni în atingerea unor scopuri considerate necesare, voinţa de a trece de la „ceea ce este” la „ceea ce trebuie să fie” capătă aspectul unui comandament incondiţional („imperativul categoric”) doar atunci când voinţa acţionează neconstrâns, potrivit legii morale, care revendică, în primul rând, să nu-i transformi pe ceilalţi în „mijloace” („să te comporţi astfel încât conduita ta să poată fi instaurată drept normă universală”). „Accentele conservatoare, proprii rigorismului protestant şi pe alocuri puritan, ale filosofiei morale kantiene, coexistă cu un spirit iluminist, purtând, vizibil amprentele Marii Revoluţii Franceze, chiar dacă atenuate... conform idealurilor burgerilor germani”. (Ianoşi, prefaţă, în Kant, b, 1, p. XXIV) Oricum, Kant rămâne un reprezentant eminent al *Aufklärung*-ului, a cărui semnificaţie globală a şi desprins-o admirabil: „Lumânarea este ieşirea omului din minorat”, iar minoratul „constă în neputinţa omului de a se servi de inteligenţa sa fără a fi condus de altul”. De unde: *„Sapere aude!* îndrăzneşte să te serveşti de inteligenţa ta proprie!” (*ibidem*, 2, p. 255).

În concepţia celorlalţi filosofi ai Luminilor, a enciclopediştilor, în IVunte cu Diderot, raţiunea nu-şi mai

propune să evadeze din experienţă spre transcendenţă, ci – cum spunea Cassirer – urmăreşte „să ne înveţe să parcurgem în deplină siguranţă lumea empirică, s-o locuim comod” (Cassirer, a, p. 42). Ea nu mai e suma ideilor înnăscute, în măsură să elucideze nemijlocit esenţa lucrurilor. Într-o vreme în care „masa globală a informaţiei sporeşte de cinci ori între 1630 şi 1680 şi de zece ori cel puţin de la 1680 la 1720”, are loc o veritabilă „transformare fenomenologică progresivă a cunoaşterii” (Chaunu, 1, p. 396 – 397). Spre deosebire de raţionalismul secolului al XVII-lea, Descartes e corijat prin Locke, logicismul se aşază la şcoala faptelor. Cuvintele pe toate buzele sunt „ştiinţă” şi „natură”. Marele om onorat ca primul geniu al epocii e Newton, deoarece explicase, prin formularea unei legi de o admirabilă simplicitate, misterul gravitaţiei universale, demonstrând astfel nu numai legitatea intrinsecă a naturii, ci şi capacitatea spiritului omenesc de a-i dezvălui tainele. „El marchează trecerea de la transcendent la pozitiv pe care un Pufendorf încerca s-o opereze în domeniul dreptului, un Richard Simon în exegeză, un Locke în filosofie, un Shaftesbury în morală”. (Hazard, p. 295)

Raţiunea îşi îmblânzeşte astfel rigidităţile, renunţă la ontologie şi la căutarea primelor principii. Se defineşte mai

puţin ca „posesoare”, cât ca formă de achiziţie. „Nu e un conţinut determinat de cunoştinţe, principii şi adevăruri, ci o energie, o forţă care nu poate fi deplin percepută decât în acţiune şi în efectele sale”. (Cassirer, a, p. 48) Un rol extrem de important îl joacă spiritul critic: raţiunea Luminilor este combativă şi implacabilă, ea se ridică împotriva prejudecăţilor, argumentelor bazate pe autoritate, a dogmelor religioase, a absolutismului, a tentativelor de a aduce atingere libertăţilor. Una dintre realizările ei capitale poate fi considerată formularea „drepturilor omului”. Este adevărat că magnificarea raţiunii, credinţa în progres, satisfacţia de a fi contribuit la înaintarea prodigioasă a cunoaşterii i-au făcut pe oamenii Luminilor să-şi piardă uneori măsura. Hazard citează declaraţia unui Ian al filosofilor: „Călăuzindu-ne conform raţiunii, nu depindem decât de noi înşine şi în acest mod devenim un fel de zei” (Hazard, p. 141). Puţină vreme trebuia să treacă până la spulberarea acestor pretenţii pline de o încredere arogantă de sine.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel ilustrează probabil punctul cel mai înalt pe care l-a atins metafizica raţiunii. În sistemul său, raţiunea nu este o simplă facultate a intelectului, nici măcar o determinare superioară a gândirii speculative, ea constituie principiul însuşi care

guvernează, deopotrivă, natura, istoria şi viaţa spiritului. În opoziţie cu Kant, care impunea limitarea cunoaşterii la structurile conceptuale fundamentale a priori ale lumii fenomenale, declarând că „lucrurile în sine” ne rămân incognoscibile, Hegel consideră că a postula „ceva” ca incognoscibil e contradictoriu. Căci simplul fapt că „există” situează acest „ceva” sub semnul conceptului de „existenţă”, iar ceea ce e conceptual intră în domeniul de posibilitate a cunoaşterii (deşi, bineînţeles, nu ajungem să ştim vreodată tot ce e posibil să ştim). Afirmaţia peremptorie şi trufaşă că întreaga realitate este cognoscibilă duce la maxima, care a devenit emblematică pentru Hegel, că „tot ce e real e raţional şi tot ce e raţional e real”. Acest principiu atribuie existenţei fenomenale un caracter necesar, iar gândirii, capacitatea de a desfăşura o logică a autodezvoltării consonantă cu cea care guvernează procesele de autorealizare ale universului natural şi istoriei universale.

Această logică, spre deosebire de intelectul kantian, care absolutizează opoziţiile (sau-sau), operează dialectic, adică depăşeşte determinarea dată (teza) prin negarea ei (antiteza) şi ridicarea pe o treaptă superioară (sinteza). Dialectica este astfel dezvoltarea a trei momente ale conceptului: generalul *(das Allgemeine*), particularul *(das*

Besondere) şi singularul *(das Einzelne),* pe care le regăsim în întreaga arhitectură a sistemului, atât în componentele sale majore: logica, filosofia naturii şi filosofia spiritului, cât şi în toate subdiviziunile aferente. Cu Hegel, graniţele dintre raţionalitatea teoretică şi raţionalitatea practică se şterg în elanul unui discurs unificator, pe care-l configurează pretutindeni aceeaşi schemă a autorealizării Ideii. Despre sistemul hegelian, care vrea să recupereze totalitatea existentului, să reconcilieze lumea veche cu lumea modernă, raţiunea cu istoria, subiectivitatea cu obiectivitatea, s-a spus, pe drept cuvânt, că nu este o „antropologie, ci o teologie raţională", având ambiţia de a imagina nici mai mult, nici mai puţin decât „conştiinţa de sine a lui Dumnezeu" *(Philosophes et philosophie,* p. 172).

Deschiderile modernităţii

După Hegel, raţiunea încetează să mai funcţioneze ca o „idee absolută". I-a capătă tot mai mult o semnificaţie individuală şi se specifică predicativ (prin urmare accentul cade pe ce este „raţional" acum, în contextul dat, nu pe ce este „raţiunea", ca esenţă). Devine astfel o modalitate a gândirii ori acţiunii, configurându-şi particularităţile în funcţie de domeniul aplicării, dar şi de exigenţele

subiectului. În condiţiile începutului secolului al XIX-lea, după furtunile Revoluţiei Franceze şi războaiele napoleoniene, în epoca asimilării mai mult ori mai puţin controlate a ideilor proclamate la 1789, dar şi a încercărilor de restauraţie şi remodelare a echilibrului european, putem distinge *grosso modo* două tipuri de folosire a conceptului de „raţiune”: pe de o parte, ca factor propulsiv în dezvoltarea ştiinţelor şi în organizarea a diverse câmpuri ale spaţiului public, pe de alta, ca alternativă repudiată a cunoaşterii.

Mirajele noii epoci. Auguste Comte

Ca factor propulsiv, raţionalitatea, în conceptul ei forjat de Lumini, care depăşeşte pura speculaţie logică, implicând şi inducţia, recursul la fapte, experimentul, inspiră încă din primele decenii ale secolului o filosofie pregnant antimetafizică, specifică promovării ştiinţelor – pozitivismul. În versiunea lui Auguste Comte, autorul unui impunător *Cours de philosophie pozitive*, noua filosofie postulează că atât omenirea, cât şi individul traversează în evoluţia lor trei stadii: teologic, metafizic şi ştiinţific. Cel dintâi se caracterizează prin recursul la explicaţii supranaturale, de natură animistă sau magică. Cel de-al

doilea stadiu, analog trecerii de la copilărie la maturitate, încă neîncheiat în secolul al XIX-lea, tinde să-l înlocuiască pe Dumnezeu prin abstracţiile metafizicii, care n-ar fi altceva decât „un fel de devitalizare a teologiei”. Cu aparatul ei de idei nebuloase şi contradictorii, fiindcă ia aceiaşi termeni în mereu alte înţelesuri, cu gândirea ei speculativă, uneori extrem de ingenioasă, dar fără nicio bază obiectivă, întrucât se bizuie pe aserţiuni neverificate şi neverificabile, metafizica rătăceşte spiritele, deşi într-o anumită măsură poate constitui un antrenament intelectual util şi oferă o serie de răspunsuri provizorii unor întrebări legitime. Însă de-abia cel de-al treilea stadiu, cel pozitiv sau real, rezolvă problemele cunoaşterii exacte a realităţii, deoarece utilizează singura cale adecvată obţinerii adevărului şi certitudinii: ştiinţa. Sarcina ştiinţei, în concepţia lui Comte, nu e de a stabili „cauza” fenomenelor, uneori greu, dacă nu imposibil de găsit, ci de a depista „cum” funcţionează şi a afla, în cele din urmă, „legea” care le explică acţiunea. Legea – adică relaţia constantă şi necesară între faptele observate – permite „previziunea”, anticiparea modului în care vor evolua lucrurile, ceea ce are o enormă importanţă pentru practică. Comte combate energic empirismul steril, acumularea de date fără articularea lor în funcţie de un

înţeles, confundarea ştiinţei adevărate cu acea erudiţie vană, care îngrămădeşte mecanic faptele, fără să încerce să găsească legăturile dintre ele.

Filosoful preconizează şi un sistem ierarhic al ştiinţelor, organizat în raport cu gradul descrescător al nivelului de abstractizare şi invers proporţional cu nivelul de specificitate. Ordinea este, în aceste condiţii, următoarea: matematica, astronomia, fizica, chimia, biologia şi – noutate în contextul epocii – sociologia. Este însă eliminată psihologia deoarece introspecţia e principial imposibilă. Cum ar putea cineva – se întreabă filosoful, cu o ingenuitate egalată doar de siguranţa de sine a propriei judecăţi – să-şi conştientizeze actele intelectuale în momentul chiar în care ele se produc? „Individului care gândeşte nu-i e cu putinţă să se împartă în două, într-o parte care raţionează în timp ce cealaltă l-ar privi raţionând. Organul observat şi organul observator fiind, în acest caz, identice, în ce chip ar putea avea loc observaţia?” (Comte, p. 82) Sistemul lui Comte e încoronat printr-o pledoarie în favoarea unei religii a Umanităţii, fundate pe solidaritatea iubirii reciproce, pe care mai ales femeile au rolul s-o intermedieze întrucât ele „sunt totdeauna dispuse să-şi subordoneze inteligenţa şi activitatea sentimentului”! Maxima fundamentală a acestei

religii este: „Iubirea drept principiu, Ordinea drept temelie, Progresul drept scop” *(Philosophes et philosophie*, p. 248).

Popularitatea lui Auguste Comte a fost imensă printre contemporani, iar influenţa exercitată – incontestabilă. Vulgarizarea rapidă a ideilor sale şi succesul de audienţă trebuie puse în legătură, fără îndoială, cu climatul de discreditare a metafizicii şi de scădere a interesului pentru religie, mai ales cu prestigiul în creştere al activităţilor ştiinţifice.

Dezvoltarea acestora din urmă este, în adevăr, vertiginoasă, datorită atât cerinţelor unui capitalism în plină ascensiune, cât şi nevoitor presante ale modernizării statale şi extinderii semnificative a învăţământului. În acest sens, e probabil că spiritul public a fost mai ales impresionat de descoperirile şi invenţiile spectaculoase care se succed în tot lungul secolului: locomotiva cu aburi, electricitatea, fotografia – în prima jumătate; becul electric, telegraful, telefonul, motorul cu petrol, avionul – În a doua jumătate. Un mare avânt iau ştiinţele naturii, îndeosebi chimia (unde se reuşeşte clasificarea elementelor în funcţie de greutatea atomică şi se obţin pe cale sintetică numeroşi produşi organici) şi biologia (prin teoriile evoluţioniste şi selecţia naturală a lui Darwin).

Aplicaţiile ştiinţelor la tehnologie şi ritmul grăbit al industrializării constituie factori majori de transformare a peisajului social: demografia urbană explodează, coşurile de fabrică se înmulţesc în periferiile oraşelor, maşinile încep să înlocuiască munca manuală, calul vapor se substituie calului de tracţiune.

Pentru cea mai mare parte a populaţiei viaţa nu e uşoară, însă raţiunea calculatoare întrupată în ştiinţă se drapează în culorile mitului. Mulţi cred cu fervoare că ştiinţa oferă chezăşia unui progres generalizat şi ireversibil. Un optimism debordant, care azi ne pare naiv, pluteşte în atmosfera vremii. Ajunge să-l ascultăm pe Ernest Renan: „A organiza ştiinţific omenirea – iată ultimul cuvânt al ştiinţei moderne, aceasta e îndrăzneaţa, dar legitima ei pretenţie. Văd încă mai departe… Raţiunea, după ce va organiza omenirea, îl va organiza şi pe Dumnezeu” (Domenach, p. 15). Ori să recitim *în Mizerabilii* lui Victor Hugo înflăcăratul discurs al unui insurgent ţinut pe una din baricadele revoltei pariziene din iunie 1832: „Cetăţeni, încotro mergem? Spre ştiinţa făcută guvern, spre forţa lucrurilor devenită singura, forţă publică, spre legea naturală având-şi sancţiunea în ea însăşi şi promulgându-se prin propria-i evidenţă, spre o auroră a adevărului corespunzând răsăritului de soare. Ne

îndreptăm spre unirea popoarelor; ne îndreptăm spre unitatea omenirii. Destul cu poveştile, destul cu paraziţii. Realitatea guvernată de adevăr, iată ţelul!” (Domenach, p. 58).

Pozitivismul. Claude Bernard, Gherea, Lanson

Pozitivismul se distanţează relativ repede de amintirea tot mai stânjenitoare a părintelui fundator, devenind încetul cu încetul o denominaţie generală atribuită curentului „scientist”, dominant spre sfârşitul secolului. Un rol însemnat în această segregare îi revine lui Claude Bernard, savant cu remarcabile descoperiri, autor al unei faimoase *Introduction à la Médecine expérimentale* (1865). Cartea apără un determinism riguros şi se opune convingător explicaţiilor mecaniciste, care nu ţin seama de complexitatea coerentă a organismelor vii. Ea încurajează observaţia scrupuloasă, dar – precizare esenţială – o subordonează existenţei unui punct de vedere: orice cercetare ştiinţifică trebuie să plece de la o ipoteză, pe care experimentul are sarcina s-o valideze ori s-o infirme. Claude Bernard consideră că şcoala lui Comte s-a „specializat în generalităţi”, apropiindu-se astfel de metafizica pe care o condamna

declarativ. El îi priveşte cu ironie pe filosofii ocupaţi să producă discursuri asupra metodei şi insistă că ştiinţa experimentală nu se poate face decât în laborator.

Emile Durkheim, unul dintre creatorii sociologiei moderne, continuă în prima sa carte, *Les règles de la méthode sociologique* (1895), să-i aducă reproşuri lui Comte, îndeosebi fiindcă ia ca premisă a cercetării ceea ce de-abia trebuia dovedit (existenţa progresului, a unui curs ascendent al istoriei), altfel spus, că, în pofida declaraţiilor, se situează în zona speculaţiei, nu a ştiinţei.

Pozitivismul, în accepţia largă a cuvântului, debarasată de orice trimitere la Comte, devine filosofia standard a legitimării activităţii ştiinţifice. Respingând imixtiunile metafizicii, accentuând cu tărie sarcina elaborării unor metode sigure de tratare a fenomenelor, ea îşi extinde rapid influenţa în toate domeniile cunoaşterii. Triumfa pretutindeni un ideal de obiectivitate, transparenţă şi neştirbită încredere în posibilităţile raţiunii. Vechea strădanie a căutării de cauze generale, care produc efecte vaste, acoperind prin totalitatea lor nediferenţiată întreaga diversitate a realului, aşa cum o practicase cu mare succes Hippolyte Taine, este definitiv abandonată. În locul deschiderii de mari şantiere, e preferată cercetarea parcelară, pe sectoare sau teme bine

focalizate. Competenţele încep să se specializeze pe arii restrânse, pentru a face faţă acumulării datelor şi a îngădui o cuprindere exhaustivă. Sinteza apare ca o operaţie riscantă şi dificilă, care încununează o lungă, laborioasă, răbdătoare muncă de informare bibliografică, de culegere a materialului, de experimente şi verificări. În orice caz, spre sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX, cultul ştiinţei, ca expresie a atotputerniciei raţiunii, dar şi ca autoritate supremă, pentru mulţi mai presus de religie, atinsese apogeul: toate relele societăţii urmau să fie tămăduite prin aplicarea consecventă a principiilor sale. Iată ce declara unul dintre marii chimişti ai epocii, Marcelin Berthelot: „Ştiinţa metamorfozează umanitatea, ameliorând totodată condiţia materială a indivizilor, oricât de umili şi săraci ar fi ei; dezvoltându-le inteligenţa... imprimând în toate conştiinţele convingerea morală a solidarităţii universale, bazată pe sentimentul adevăratelor noastre interese şi pe datoria imperativă a slujirii dreptăţii. Ştiinţa domină totul; numai ea oferă servicii definitive. Niciun om, nicio instituţie nu vor mai avea de acum înainte o autoritate durabilă, dacă nu se conformează preceptelor sale” *(apud* Gusdorf, b, p. 234).

Aceleaşi principii de lucru se regăsesc şi în ştiinţele umane, care în tot cursul secolului se dezvoltaseră

semnificativ, câştigându-şi treptat autonomia. Sub influenţa puternică a marilor succese obţinute în ştiinţele naturii şi în condiţiile unei definiţii „cantitativiste” a conceptului de „ştiinţă”, ele încearcă să împrumute metodele şi procedurile acestora. Ca de obicei în perioadele intens mimetice, „adoptarea” nu e, la început cel puţin, o „adaptare”, adică o asimilare potrivită specificităţii organismului receptor, ci o imitaţie, o preluare mecanică, un transfer neprelucrat de modele şi practici. Aşa se explică faptul că nu doar în sociologie, unde Vilfredo Pareto se străduieşte să-i dea noii discipline „un statut de ştiinţă experimentală după exemplul chimiei şi fizicii, spre a rupe cu tendinţa dogmatică manifestată de sociologia lui Comte, H. Spencer etc”. *(Sociologie contemporaine*, p. 34), dar şi în psihologie, istoriografie, lingvistică, până şi în critica şi istoria literară se fac simţite tendinţe asemănătoare.

La noi, Dobrogeanu-Gherea cita cu aprobare cuvintele „savantului profesor de la Sorbona, Brunetière”, care socotea critica drept „o adevărată ştiinţă analoagă cu istoria naturală” (Gherea, 7, p. 100). Volemizând cu aşa-zisa „critică judecătorească” a lui Maiorescu, Gherea analiza opera literară ca un „product”, căutând „legătura de cauză” între ca şi autor, printr-o investigaţie care

cobora de la psihicul scriitorului la mentalitatea colectivă a „poporului”, apoi la „mediul natural” şi la „întocmirile politico-sociale”. De menţionat că el respingea teoria „calităţii dominante şi generatrice” a lui Taine deoarece i se părea „metafizică”, „prea vastă, prea puţin sigură” *(idem,* 6, p. 30 – 33).

Încă mai semnificativ e cazul lui Gustave Lanson, teoretician şi istoric literar de mare anvergură, spirit echilibrat şi perspicace, care-şi dădea bine seama că, în critică, „impresionismul e inatacabil şi legitim”, dar considera, în acelaşi timp, că esenţialul unei metode convenabile este „să separe impresia subiectivă de cunoaşterea obiectivă”. El îi combătea pe Taine şi Brunetière pentru că se lăsaseră „îmbătaţi” de mirajul ştiinţelor până la a le copia „formulele” şi avertiza împotriva utilizării „cifrelor”, a „curbelor”, a „formulelor generatoare” (de vreme ce nu putem cunoaşte niciodată „toate elementele care intră în compoziţia geniului, nici proporţia exactă a fiecăruia în amestec”).

Şi Lanson se voia „ştiinţific”, ca toată lumea, însă mai avea şi pretenţia rezonabilă că „ştiinţei trebuie să-i împrumutăm spiritul, nu procedeele”. Dacă savanţii au ceva efectiv să ne înveţe aceasta este, înainte de toate, „curiozitatea dezinteresată, probitatea severă, răbdarea

laborioasă, supunerea faţă de fapte, dificultatea de a crede, de a «ne» crede, la fel ca şi de a-i crede pe alţii, nevoia permanentă de critică, control şi verificare". În acest sens, Lanson preconiza nişte reguli de stabilire a sensului literal şi literar al textelor, astfel încât să nu ajungem „a ne povesti pe noi înşine sub pretextul că vorbim de Montaigne sau Vigny" (Lanson, p. 32 – 44). Altundeva, analizând raporturile între istoria literară şi sociologie, afirmând că fenomenul literar e „prin esenţă un fapt social" şi că materia studiilor literare „e în mare măsură sociologică", Lanson conceda atmosferei scientizante a vremii, preconizând, e drept, cu precauţie, câteva aşa-zise „legi" inductive, relative, aproximative, mai degrabă „umbre de legi decât legi", în înţelesul curat al cuvântului. Spre pildă: legea corelării dintre literatură şi viaţă, legea influenţelor străine, legea cristalizării genurilor, legea corelării dintre forme şi scopuri estetice etc. În toate aceste cazuri, termenul de „lege" e utilizat retoric, cu o exageraţie care-l face impropriu. Căci departe de a fi vorba de un raport necesar între fenomene precis delimitate, atenţia se concentrează în jurul unor titluri de capitole care urmează de-abia a fi scrise, unde conceptele sunt, prin natura lor, ambigue şi nesfârşit interpretabile.

Remodelări ale raţionalităţii. De la geometriile noneuclidiene la ideal-typus-ul lui Max Weber

Fiindcă progresul tot mai accelerat al cunoaşterii scoate neîncetat la suprafaţă constelaţii factuale noi şi câmpuri problematice neabordate, are loc o inevitabilă şi continuă remodelare şi îmbogăţire a reţelei conceptuale prin care este interogată lumea. În felul acesta, raţionalitatea, care este motorul cercetării, e obligată să-şi reconsidere apriorismele, să-şi estompeze rigidităţile, să-şi recicleze paradigmele. Mă voi limita în două exemple.

Cel dintâi priveşte geometriile noneuclidiene create de Lobacevski şi Riemann. După cum se ştie, cei doi matematicieni de geniu au reuşit să construiască, independent unul de celălalt, geometrii valabile, pornind de la o axiomă opusă principiului fundamental al lui Euclid, anume că pi într-un punct exterior unei drepte nu poate fi trasată decât o singură paralelă. Acest principiu nu e însă doar acreditat printr-o utilizare bimilenară, ci coincide şi cu intuiţia noastră comună. Faptul că Lobacevski şi Bolyai au putut construi sisteme în stare să descrie corect proprietăţile spaţiului fizic, deşi s-au întemeiat pe o axiomă care-l contrazice pe matematicianul grec, dar care, îndeosebi, nu mai are nimic a face cu modul nostru de a

percepe lumea, dovedeşte că funcţia axiomelor nu e de a „reprezenta” realitatea. Rostul lor e de a servi drept bază pentru construcţii al căror raport cu realitatea e instrumental şi indirect. Concluzia pe care o trage David Hilbert în manualul său de geometrie din 1899 e că spaţiul se comportă „ca şi când” ar fi un concept matematic, axiomele ca fiind enunţuri ale unui limbaj formal, care servesc deducţiei de teoreme, iar geometria n-ar fi o ştiinţă calchiată pe experienţă, ci un sistem imaginat, derivându-şi rigoarea din consistenţa propriilor propoziţii *(Philosophes et philosophie*, p. 336).

Cel de-al doilea exemplu se referă la ştiinţele umane şi are în vedere concepţia despre sociologie a lui Max Weber, care, contrar lui Durkheim, înclinat spre holism, tinde să instituie o sociologie comprehensivă, implicând un raport cu valorile şi sesizarea singularităţilor (mai exact, explicarea acţiunilor individuale). Ceea ce contrariază şi a stârnit, de altfel, numeroase controverse printre specialişti e că, în pofida acestor premise, Weber îşi propune să ajungă la obiectivitate. În acest scop, el uzează de două strategii. Prima asociază comprehensiunea cu explicarea în demersul interpretativ, în vreme ce Dilthey – cum ştim – le separase („înţelegem spiritul, explicăm natura”). „Numim sociologie… – scrie Weber – o ştiinţă care-şi

propune să înţeleagă prin interpretare activitatea socială şi prin asta să-i explice cauzal desfăşurarea şi efectele”. (Weber, a, p. 4) Comprehensiunea imediată trimite la co-temporalitatea acţiunii, iar comprehensiunea explicativă *(erklärendes Verstehen)* – la motivele care o determină. Dintre cele patru categorii de comportamente: două raţionale, determinate de „valoare” ori de „finalitate”, două neraţionale: unul „afectiv”, celălalt „cutumier” (tradiţional), acţiunea finalizată e cea care asigură maximum de inteligibilitate. Mişcarea ei e de la mijloace spre scopuri, dacă privim din unghiul agentului, sau de la cauză la efecte, dacă privim din afară şi a posteriori. Tocmai posibilitatea acestei conversiuni permite cercetarea „obiectivă” a acţiunii orientate spre obţinerea unui rezultat, „explicarea” sensului ei (a motivelor) şi a etapelor parcurse (Pharo, p. 20 – 21).

Cea de-a doua strategie a lui Weber constă în formarea aşa-numitului concept de „tip ideal”. El reprezintă unul dintre cele trei niveluri de sens pe care le identifică: sensul obiectiv just, postulat de ştiinţele umane numite „dogmatice” (logica, etica, dreptul, estetica), sensul subiectiv vizat de un agent sau de mai mulţi şi, în fine, sensul construit de agent (agenţi), prin urmare, virtual. Trăsătura caracteristică a acestuia din urmă e că

posedă într-o variantă ideală toate caracteristicile pertinente ale obiectului (fenomenului). Sarcina sa e de a constitui un termen de comparaţie, permiţând măsurarea distanţei care separă obiectul sau fenomenul real de simulacrul obţinut, nu atât printr-o simplă generalizare, cât prin ceea ce Raymond Aron denumeşte o „raţionalizare utopică". „Tipul ideal recuză prejudecăţile naturalismului şi iluziile metafizicii. Serveşte în degajarea originalităţii indivizilor istorici, constituind substitutul pozitiv al noţiunii de esenţă, e indispensabil spre a circumscrie obiectul cercetării, spre a gândi realitatea raportând-o la idee". (Aron, p. 232)

Weber avertizează în mod explicit şi insistent împotriva pericolului nominalist: cercetătorul trebuie să se ferească „să alunece de la tipul ideal în sens logic la sensul practic de apreciere valorizantă", altfel spus, să judece realitatea conform propriilor năzuinţe sau visuri. În această perspectivă, de pildă, el consideră că legile dezvoltării istorice preconizate de marxism sunt, ca tip ideal, „de o importanţă euristică eminentă, chiar unică", însă pot deveni extrem de primejdioase dacă sunt transformate în „realitate". Aceste cuvinte, scrise în 1904, îşi capătă întreaga nemnificaţie în lumina a ceea ce ştim că a urmat (Weber, a, p. 200). Adaug că, în pofida unei

recunoaşteri clare a faptului că nu există cunoaştere fără presupoziţie, că orice subiect, inclusiv savantul dornic de obiectivitate, implică în observaţie propriile-i valori, Weber a susţinut mereu exigenţa „neutralităţii axiologice” a cercetătorului. În opinia sa, acesta trebuie să distingă între interpretările uzuale date unor fenomene un probleme şi opţiunile cu caracter personal, ceea ce, de bună seamă, nu e deloc o chestiune de rutină sau de „meserie”, ci de luciditate şi bună-credinţă. Prin imputarea cauzală ca suport al comprehensiunii şi teoria tipului ideal, ca modalitate de a relativiza operaţia de conceptualizare, Weber ilustrează un raţionalism pluralist, extrem de sensibil la tribulaţiile istoriei şi complexităţile cotidianului comun.

O societate filosofică din Viena anului 1911

O notă caracteristică atmosferei Vienei Habsburgilor din anii premergători primului război mondial, când, în pofida imenselor sale tensiuni (sau poate ca o emergenţă neaşteptată a lor), oraşul conţinea cel mai înalt procent de genii pe kilometru pătrat cunoscut vreodată, o constituie formarea în 1911 a unei societăţi de „filosofie pozitivistă”. Gerald Holton reproduce un punct-cheie al programului.

Membrii fundatori îşi propuneau să militeze, sub steagul pozitivismului, pentru progresul cunoaşterii şi difuzarea ei în cercuri cât mai largi. În propriile lor cuvinte: „A pregăti o viziune înglobantă asupra lumii pe baza materialului faptic pe care l-au acumulat ştiinţele particulare şi a răspândi mai întâi în rândurile cercetătorilor înşişi primele impulsuri în această direcţie au devenit o nevoie tot mai imperioasă pentru ştiinţă, dar şi pentru epoca noastră în general, care numai astfel va dobândi ceea ce posedăm” *(apud* Bouveresse, d, p. 122). Surpriza vine când aflăm cine erau semnatarii apelului pentru înfiinţarea societăţii: Ernst Mach, Albert Einstein, David Hilbert, Felix Klein şi… Sigmund Freud. Fără îndoială – cum observă Bouveresse – cuvântul „pozitivism” nu avea la 1911 conotaţia aproape injurioasă din zilele noastre. El nu era considerat drept „inamicul principal al libertăţii de imaginaţie, al creativităţii şi progresului ştiinţific” (*ibidem*, p. 123).

Pozitivismul logic şi iluziile lui

În aceeaşi Vienă, dar în atmosfera de descurajare şi haos produsă, în 1918, de prăbuşirea Habsburgilor şi de transformarea metropolei marelui imperiu într-o capitală provincială, un grup de filosofi, matematicieni, fizicieni

constituie un nucleu de cercetare interdisciplinară, urmărind să fundeze o epistemologie explicit şi agresiv antimetafizică. Ar fi poate rezonabil să vedem în această iniţiativă o reacţie tipic compensatorie a unor intelectuali de elită la provocările (ironiile?) tragice ale istoriei: ei vor parcă să reîntemeieze cunoaşterea pe baze solide, inebranlabile, neafectate de programele populiste ori utopice, de nesăbuinţele retoricii şi speculaţiei, cu care atât de lesne se mângâie sau în care atât de lesne se încred unii. E desigur în gestul lor sfidător şi un protest împotriva cursului luat de gândirea europeană a ultimelor decenii.

Printre sursele pozitiviştilor vienezi se numără logicianul german Gottlob Frege, fizicianul german Ernst Mach, matematicianul şi filosoful englez Bertrand Russell, filosoful vienez la origine, stabilit ulterior în Anglia, Ludwig Wittgenstein. Cel dintâi preconizase încă din 1879 un sistem de notaţie simbolică permiţând evitarea imperfecţiunilor limbajului natural şi operase distincţia fundamentală între sens şi referinţă. Russell, în aceeaşi preocupare de a purifica uzul limbii comune de „entităţile inutile, fără legătură directă cu experienţa sensibilă”, formulase o teorie a „descrierilor” (punând în evidenţă „logica” propoziţiilor prin „traducerea” sensului în

variabile şi predicate, care permit să analizăm dacă propoziţiile respective sunt sau nu adevărate). De la Mach, despre care Allan Janik şi Stephen Toulmin cred că ar fi fost „un fel de naş al pozitivismului logic, dacă nu adevăratul său părinte”, cercetătorii vienezi au preluat „senzualismul”, insistenţa pe „primatul experienţei şi observaţiei” (Janik, Toulmin, p. 201). În fine, Wittgenstein, prin al său *Tractatus logico-philosophicus* (1921), părea a se fi înscris nemijlocit în proiectul pozitivismului logic, ba chiar, după unii, a-i fi furnizat cartea de căpătâi, „Biblia” înnoirii filosofice.

În tentativa de a demonstra fatuitatea sterilă a metafizicienilor, pozitiviştii nu argumentează că aceştia „ar uza de intelect în domenii în care n-ar putea să se aventureze profitabil”, ci că produc enunţuri contrarii „regulilor semnificaţiei literale a limbajului” (Ayer, p. 42).

Clasificând diversele categorii de propoziţii, pozitiviştii constată că enunţurile logico-matematice sunt analitice, adevărate prin definiţie şi necesare prin convenţie, dar tautologice, întrucât nu ne spun nimic despre lume. Afirmând că „suma unghiurilor unui triunghi e de 180°” nu facem decât să explicităm o particularitate inclusă în definiţie. La fel, când declarăm că „animalele erbivore nu se hrănesc cu carne” nu comunicăm nimic

nou, predicatul parafrazează, pur şi simplu, ceea ce e conţinut în subiect. Enunţurile empirice, de tipul: „Zebra e un mamifer patruped cu pelajul brăzdat de benzi negre sau brune” sau „Rapidul de Cluj pleacă la 13 şi 15”, sunt propoziţii care pot fi adevărate sau false, căci ele conţin informaţii verificabile (în principiu, fiindcă nu totdeauna le putem controla personal), care ne îmbogăţesc cunoştinţele, permiţându-ne să ne orientăm, să acţionăm, să operăm pe terenul ştiinţelor ori al practicii. O a treia categorie de propoziţii, nici tautologice, nici empirice, se referă la expresia emoţiilor, sentimentelor, dorinţelor etc. („Mi-ar plăcea să merg la Paris”) sau a judecăţilor morale („O minciună utilă e tot minciună”); în genere, judecăţile de valoare nu se pot întemeia pe enunţuri empirice, deoarece – cum ne amintim că postulase încă Hume – dintr-un „fapt” nu se poate deduce o „normă”.

Ce se întâmplă cu enunţurile metafizice? Ele pur şi simplu nu pot fi verificate. Însă, potrivit lui Waismann, unul dintre membrii Cercului de la Viena, „dacă nu există niciun mijloc de a spune când este adevărat un enunţ, atunci enunţul nu are sens; căci sensul unui enunţ este metoda verificării sale” (Lacoste, a, p. 37). Enunţurile metafizicii sunt deci lipsite de sens, sunt pseudoenunţuri (*Scheinsätze*). În *Tractatus-ul* său, Wittgenstein afirmă

acelaşi lucru (4003): „Cele mai multe propoziţii şi întrebări care au fost enunţate despre chestiuni de ordin filosofic nu sunt false, ci sunt nonsensuri. De aceea, nu putem să răspundem deloc unor întrebări de acest tip, ci doar să constatăm că ele sunt nonsensuri. Cele mai multe întrebări şi propoziţii ale filosofiei se bazează pe faptul că noi nu înţelegem logica limbajului nostru (ele sunt de tipul întrebării dacă binele este «mai mult sau mai puţin» identic cu frumosul). Şi nu este de mirare că cele mai profunde probleme *nu* sunt propriu-zis probleme” (Wittgenstein, b, p. 96). Wittgenstein se află pe poziţii similare cu pozitiviştii vienezi şi în alte privinţe: de pildă, în discordanţă cu ce va susţine în *Philosophical Investigations*, el crede că relaţia dintre limbaj şi lume merge de la sine ori că obiectivitatea ştiinţei poate fi demonstrată plecând de la datele senzoriale (omiţând că acestea sunt totdeauna ale „cuiva” şi deci că sunt utilizabile, cum avea să arate Husserl într-una din *Meditaţiile* sale *carteziene*, doar invocând conceptul de intersubiectivitate).

Interludiu cu Wittgenstein. Între „a spune” şi „a arăta”

Deşi o mare parte a *Tractatus-ului* conţine teze consonante cu opiniile membrilor Cercului de la Viena în privinţa stabilirii limitelor reprezentării simbolice a lumii, în consecinţă şi a limitelor descrierii realităţii prin limbaj, cartea lui Wittgenstein cuprinde şi indicii ale unei alte viziuni. În pofida acordului aparent, există o serie de diferende cu pozitiviştii logici. Merită să ne oprim o clipă asupra unui exemplu caracteristic. În prefaţa lucrării sale, Wittgenstein enunţă, la un moment dat, o frază-cheie, care dă de gândit: „Întregul înţeles al cărţii ar putea fi exprimat aproximativ în cuvintele: ceea ce se poate în genere spune se poate spune clar; iar despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă” (Wittgenstein, b, p. 77). În încheierea *Tractatus-ului,* autorul revine într-un paragraf mai amplu, dar nu mai puţin ambiguu, asupra acestei semnificaţii a operei. Reţin doar două propoziţii, pe cea de la 6.522: „Există, bineînţeles, inexprimabilul. Este ceea ce *se arată*, este misticul”. Şi pe cea de-a doua, de fapt ultima propoziţie a cărţii, care reproduce identic formularea din pagina introductivă (7): „Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă”.

Cum trebuie oare înţelese aceste cuvinte enigmatice? Adepţii Cercului de la Viena n-au văzut în ele, cel puţin la început, nimic suspect. „Aproape patru cincimi din *Tractatus* – scriu Janik şi Toulmin – puteau fi folosite, fără greşeli de interpretare prea evidente, ca o sursă de sloganuri pozitiviste, ostile oricăror nonsensuri. În maniera în care au citit-o filosofii cei mai tineri, cartea era o răfuială de mare amploare, de o înaltă calificare profesională şi evident definitivă, cu toate superstiţiile filosofice… „ „Iar impresionanta propoziţie finală… a fost interpretată… cu deosebire în sensul devizei pozitiviste: metafizicianule, ţine-ţi gura!” (Janik, Toulmin, p. 207 – 208)

O lectură cu totul diferită a propus, la începutul anilor 60, Paul Engelmann, despre care Mircea Flonta ne informează că a fost „fiinţa cea mai apropiată de Wittgenstein în anii redactării *Tractatus*-ului” (Flonta, introducere, în Wittgenstein, b, p. 70). „O întreagă generaţie de discipoli – scrie Engelmann – l-a putut socoti pozitivist (pe autorul *Tractatus-ului* – n.n.) deoarece el are în comun cu aceştia ceva extrem de important: el trasează graniţa dintre cele despre care se poate vorbi cele despre care trebuie să tăcem exact în acelaşi fel ca şi ei. Diferenţa este că aceştia nu aveau nimic despre care trebuiau să

tacă. Pozitivismul consideră că lucrurile despre care se poate vorbi sunt singurele lucruri importante în viaţă... în timp ce Wittgenstein este pătruns de faptul că pentru viaţa omului sunt importante doar cele despre care, după părerea lui, trebuie să tăcem”. (Flonta, *ibidem*, p. 71)

Dar care sunt lucrurile importante „pentru viaţa omului”? Sunt cele ce nu pot fi „spuse”, ci doar „arătate”, cum îi explica Wittgenstein însuşi lui Bertrand Russell, într-o scrisoare din 19 august 1919. Vorbind despre chestiunea esenţială a cărţii sale, el îi împărtăşea că „punctul principal este teoria despre ceea ce poate fi exprimat prin propoziţii – adică prin limbaj – (ori, ceea ce este acelaşi lucru, poate fi gândit) şi ceea ce nu poate fi exprimat prin propoziţii, ci doar arătat. Problemă care, cred eu, este problema cardinală a filosofiei” (Wittgenstein, b, p. 60). **În** concret, ar fi vorba de universul valorilor, care excede „raţiunea teoretică”, nu poate fi raţionalizat, nici nu e verbalizabil. El ne apare („se arată”) – după Mircea Flonta – „în acţiunile şi atitudinile oamenilor, în opere literare şi artistice, în scrieri religioase şi, nu în ultimul rând, în opere reprezentative ale filosofiei speculative” (Flonta, *ibidem*, p. 69). Dar dacă aşa stau lucrurile, ne putem întreba ce rost ar mai avea exegeza operelor literare şi artistice? Care mai poate fi utilitatea

criticii, osteneala interpretării, de vreme ce critica şi interpretarea ne vorbesc – şi anume coerent şi inteligibil – despre ce ar trebui mai degrabă să tacă?

De altă parte, este oare legitimă sinonimia dintre „a tăcea” şi „a arăta”, pe care o sugerează Wittgenstein? „Tăcerea” e substituibilă „arătării” doar în context; ea devine elocventă („arată”) numai ca „reacţie”, de pildă, după scene de viaţă impresionante ori segmente literare de mare tensiune, care stârnesc imaginaţia şi sensibilitatea spectatorului (receptorului). „A arăta” înseamnă, în orice caz, ceva foarte diferit de „a tăcea”: în primul rând, desigur, în ordinea de idei a discuţiei de faţă, a reprezenta indirect, prin metaforă şi simbol, simţămintele şi imaginile care nu pot fi puse în ecuaţie raţională (ceea ce susţine Flonta), a replica limbajului verbal cu ajutorul unor limbaje nonverbale (plastice, muzicale, gestuale), a concretiza abstracţiile prin scheme, grafice, curbe. Altminteri, în uzul curent, „a arăta” are numeroase alte semnificaţii: a demonstra, a explica, a exhiba, a indica, a desemna, a descrie, a etala etc.

E interesant să cunoaştem şi interpretarea pe care Bertrand Russell o dă în autobiografia sa intelectuală (*Histoire de mes idées philosophiques*) distincţiei dintre „a spune” şi „a arăta”. După Russell, chiar dacă ideea că o

propoziţie „trebuie să reproducă structura faptelor la care se referă” este justă, ea nu e totuşi de mare importanţă, cum îşi închipuia Wittgenstein. Autorul *Tractatus*-ului ar fi ajuns la „un soi de straniu misticism logic”, considerând că „forma” pe care propoziţia adevărată o împărtăşeşte cu faptul corespunzător n-ar putea decât să fie „arătată”. Părerea lui Russell este că dacă într-o limbă există lucruri ce nu pot fi exprimate, e totdeauna cu putinţă să se construiască o limbă „de ordin superior” care să permită spunerea acestor lucruri. Şi dacă ar rămâne totuşi lucruri imposibil de spus în noua limbă, trebuie mers înainte şi construită altă limbă, mai încăpătoare, şi tot aşa mai departe, *ad infinitum.* Rezolvarea problemei ar consta deci în situarea pe metapoziţii, în ceea ce Tarski şi Carnap aveau să dezvolte ca „teorie a nivelurilor”, deosebind între limbajul-obiect şi metalimbaj (Russell, a, p. 14).

Evoluţia pozitivismului logic. Un eşec productiv într-un excelent articol despre pozitivismul logic, cu aplicaţie specială la opera lui Rudolf Carnap, Jacques Bouveresse observă existenţa unei simetrii revelatoare între dogmatismul antimetafizic al Cercului de la Viena şi dogmatismul antiempirist prevalent în opinia multor cercetători actuali. Cei din urmă neglijează, în adevăr,

foarte adesea, constatarea totuşi evidentă, de îndată ce lucrurile sunt examinate atent şi de aproape, că principalii reprezentanţi ai mişcării şi-au corijat rapid unele exagerări şi vehemenţe ale începutului. De altă parte, ipostaziind tocmai ceea era excesiv în aceste prime formulări, adversarii curentului îi reprezintă în mod caricatural tezele. Astfel este neîndoielnic reductiv şi, în ultimă instanţă, fals să se considere că pozitivismul logic a voit să elimine metafizica în numele unei ştiinţe empirice, constând în colectarea, înregistrarea, contabilizarea faptelor, fără niciun concurs al teoriei, socotită prejudiciabilă, fiindcă ar dăuna necesarei obiectivităţi a cercetătorului (Bouveresse, a, p. 70 – 72). Calificativul de „empirist” a devenit în zilele noastre compromiţător, nu mai puţin, de altfel, decât cel de „pozitivist” ori de „metafizic”. În autobiografia intelectuală a lui Russell, hi care m-am mai referit, autorul remarcă, la un moment dat, cu umor: „Acuzaţia de a face metafizică a devenit în filosofie o acuzaţie de genul velei aduse unui slujbaş primejdios pentru securitatea statului. Întrucât mă priveşte, nu ştiu ce vrea să se spună prin cuvântul «metafizică». Iată singura definiţie pe care am găsit-o, convenind tuturor împrejurărilor:

O opinie filosofică pe care n-o susţine autorul”

(Russell, a, p. 277). În mod analog, empirismul plat şi arhivistic ar semnifica un mod de lucru de care în niciun caz nu poate fi bănuit cel ce vorbeşte…

Carnap ilustrează bine evoluţia pozitivismului logic. În prima sa carte, *Der logische Aufbau der Welt* (1928), el modelează discursul ştiinţelor naturii în funcţie de datele simţurilor, teoria mulţimilor şi, bineînţeles, de logică. Se serveşte în acest scop de metoda inductivă şi de principiul verificării, graţie căruia poate deosebi afirmaţiile cu sens cognitiv de nonsensurile metafizicii. Ulterior, în urma criticilor primite, între altele şi de la Popper – apropiat, la rându-i, de Cercul de la Viena – Carnap îşi nuanţează părerile: de pildă, în *Testability and Meaning* (1936), atenuează intransigenţa conceptului de „verificare”, vorbind despre „confirmare”. Altă dată, spre a răspunde unui contraargument al aceluiaşi Popper, filosoful realizează că distincţia între propoziţii ştiinţifice şi metafizice e prea brutală, că ea nu ţine seama de tranziţii ori excepţii. De aceea, instituie o tipologie tripartită: 1. „enunţuri autentic ştiinţifice”, cele considerate ca atare de savanţi, datorită formei lor, indiferent dacă vor fi finalmente acceptate sau infirmate; 2. „enunţuri pseudoştiinţifice”, care au o referenţă empirică indiscutabilă, deşi pot aparţine miturilor, astrologiei,

superstiţiilor populare etc.; 3. „pseudoenunţuri”, propoziţii lipsite de semnificaţie cognitivă, ca de exemplu: „pe degetele de la mâinile noastre stingi se aşezau părinţii preschimbaţi în păsărele argintii” – Gellu Naum. (Ar reieşi că toate propoziţiile ficţionale sunt pseudoenunţuri în măsura în care sunt sintetice şi nu au interpretare empirică; în acest caz, n-ar trebui totuşi făcută o diferenţă între ficţionalul referenţial: „Don Quijote s-a luptat cu morile de vânt” şi autoreferenţialele de felul versului lui Gellu Naum?) Ca şi ceilalţi pozitivişti logici, Carnap a militat pentru un limbaj unificat al ştiinţei, depăşind tradiţională barieră diltheyană între ştiinţele naturii şi ştiinţele spiritului (Bouveresse, a, p. 88 – 90).

Un alt reprezentant al Cercului de la Viena, Otto Neurath, a criticat irealismul viziunii lui Carnap, care propusese noţiunea de „enunţ protocolar” (enunţ de observaţie) drept suport al celorlalte enunţuri ale ştiinţei. Însă, în pofida unui punct de plecare ţinut sub control şi asigurat, construirea unui limbaj ştiinţific pur nu e posibilă din cauză că limbajul cotidian, plin de aproximaţii, termeni neanalizaţi, imprecizii etc., se combină inevitabil cu limbajul „fizicalist”, tehnic şi exact, dar acoperind doar zone limitate. Rezultatele observaţiei, oricât de corecte, nu pot fi inscripţionate într-un fel de *tabula rasa.* Ca atare,

Neurath conchide că adevărul n-ar mai trebui definit, în modul clasic, drept corespondenţă cu faptele, ci drept coerenţă a enunţurilor ştiinţifice între ele. Ceea ce însă – cum s-a observat – echivalează cu „un abandon al empirismului deoarece coeziunea unui sistem de credinţe e preferată criteriului experienţei” (Lacoste, a, p. 42).

Din punct de vedere instituţional, Cercul de la Viena se dezagregă în ajunul celui de-al doilea război mondial. Congresul de la Cambridge, din 1938, marchează sfârşitul mişcării: membrii săi se refugiază din faţa nazismului în Statele Unite şi în alte ţări. Moştenirea sa intelectuală rămâne însă vie şi incitantă în mediul anglo-saxon, la filosofi ai ştiinţelor ca A.J. Ayer sau Karl Popper, îndeosebi prin curentul influent şi larg răspândit al filosofiei analitice a limbajului.

Proiectul pozitivismului de eliminare a metafizicii era desigur o ţintă prea ambiţioasă. În *Prolegomenele* sale, din 1783, Kant spunea: „Ne putem tot aşa de puţin aştepta ca spiritul omului să părăsească vreodată cu desăvârşire cercetările metafizice pe cât ne putem aştepta că am înceta vreodată să mai respirăm pentru a nu mai trage în piept un aer care nu este curat”. Metafizica va exista oricând „la orice om şi mai ales la cel care gândeşte”, dar fiecare „şi-o va croi după placul său” (Kant, b, p. 172).

Bătrânul Kant avea dreptate. Chiar dacă întrebărilor despre esenţa lucrurilor, ţelurile ultime, rostul fiinţei etc. nu li se poate da un răspuns satisfăcător şi chiar dacă, de mai multe ori în istoria gândirii omeneşti, mari filosofi – Nietzsche şi Heidegger sunt doar exemple proeminente – au proclamat sfârşitul metafizicii, iar pozitiviştii logici i-au demonstrat inanitatea enunţurilor, spiritele neliniştite şi însetate de absolut nu şi-au stâmpărat niciodată curiozitatea de a afla. Cu cât ştiinţa a sondat mai adânc şi a desfăşurat perspective mai ample, cu atât mai mult au apărut noi interogaţii care le-au înlocuit pe cele vechi, poate chiar cu o conotaţie mai tensionată, mai anxioasă, mai dramatică. De aceea, speculaţia în jurul sensului, principiilor şi cauzelor ultime renaşte mereu din propria-i cenuşă, deşi poate nu atât în expresia severă, tradiţională şi bibliografică a filosofiei catedratice, cât mai degrabă sub forma personală şi imaginativă a gândirii poetice.

În pofida eforturilor depuse, pozitiviştii logici n-au reuşit să înlăture metafizica. Şi nici n-ar fi putut să reuşească: s-au ocupat, cum era şi normal, doar de imperfecţiunile modului ei de rostire, nu de nevoia imperioasă care-i legitima demersul. Au atras, în schimb, atenţia asupra capcanelor limbajului, a importanţei clarificării conceptuale, au restabilit legătura speculaţiei

cu simţul comun, au reciclat filosofia ca „terapeutică” a determinării adevărului sau falsităţii propoziţiilor, au impus scrupulele şi exigenţele raţionalităţii în gândire şi exprimare. Că direcţia imprimată cercetării n-a fost nici superfluă, nici fără consecinţe o dovedesc ecoul şi importanţa dobândită în zilele noastre de filosofia analitică.

Raţionalişti contemporani. Karl Popper

Dintre raţionaliştii secolului XX, mă voi opri aici doar la Karl Popper şi Jürgen Habermas, deşi, fără îndoială, ar fi fost plauzibilă evocarea şi a altor figuri de prim-plan (Gaston Bachelard, C.G. Hempel, Friedrich Hayek, John Rawls, Raymond Aron, Thomas Nagel). Însă cei doi autori menţionaţi sunt mai legaţi tematic de mizele acestei cărţi. Popper mă interesează îndeosebi prin versiunea extrem de influentă dată de el raţionalismului, ca teorie critică, failibilism, alegere morală justificată şi pledoarie în favoarea discuţiei libere. Din Habermas, filosof social de anvergură impresionantă, cunoscut la noi graţie, mai ales, studiilor lui Andrei Marga, voi reţine, îndeosebi, contribuţiile în privinţa presupoziţiilor raţionale ale comunicării şi ale raporturilor dialogale.

Deşi în contact cu pozitiviştii logici, Popper se desparte de ei în mod decisiv încă de la prima sa carte de referinţă, *The Logic of Scientific Discovery*, o teorie a cunoaşterii şi, deopotrivă, un tratat de metodologie a ştiinţei. Pentru el, cunoaşterea nu este o stare de spirit subiectivă, ci un sistem de enunţuri al teoriilor, ipotezelor şi conjecturilor, supus în permanenţă discuţiilor şi controverselor. Empirismul pozitivist se funda – cum am văzut – pe observaţie şi inducţie. Or, Popper susţine că observaţia nu e niciodată neutră, ci ghidată de un prealabil teoretic, întrucât selectăm totdeauna din ansamblul caracteristicilor obiectului pe cele pe care le considerăm esenţiale. În punctul de plecare, opţiunea nu poate fi decât orientată, chiar dacă nu conştientizăm acest lucru. Privim totdeauna dintr-o anumită perspectivă, în funcţie de o anumită tradiţie ştiinţifică, urmărind un anumit scop etc. De aceea, „propoziţiile de bază" (substitute ale „enunţurilor protocolare" ale lui Carnap), conţinând enunţuri ale faptelor observate, nu constituie „date" sigure, sustrase îndoielii, ci doar ipoteze provizorii, care trebuie de-abia testate. Dihotomia observaţional-teoretic nu are defel un caracter absolut. În spiritul lui Popper se poate chiar afirma „că toate propoziţiile sunt teoretice" (Bouveresse, a, p. 92).

În ce priveşte inducţia, Popper reformulează o veche teză a lui Hume, în sensul că din enunţuri care grupează observaţii identice („Am văzut până acum numai lebede albe”) nu pot fi trase concluzii de generalitate certă („Toate lebedele care «există» sunt albe”) deoarece „teoriile universale nu sunt deductibile din enunţuri singulare” (Popper, d, p. 122). Ceea ce putem face e să căutăm enunţuri singulare capabile să contrazică teoriile, deci să le invalideze. Dar dacă inducţia nu poate oferi niciodată garanţii de certitudine, criteriul demarcării ştiinţei de nonştiinţă este cel al „falsificabilităţii”, adică al testării teoriilor cu ajutorul unor observaţii empirice cruciale. Din acest punct de vedere, teoria lui Einstein aparţine neîndoielnic ştiinţei, fiindcă tezele ei sunt formulate precis şi au fost confirmate experimental. În schimb, astrologia, psihanaliza ori marxismul ar fi pseudoştiinţe, deoarece prin formulările lor vagi sau ambigue sunt infalsificabile, pretind să deţină adevărul, dar nu pot fi infirmate prin experienţă (se „aranjează” totdeauna să găsească aşa-zise „probe” în sprijin). Cât priveşte legile naturale, ele sunt mai degrabă prohibitive decât descriptive: ele nu afirmă că anumite stări de lucruri există, ci exclud ceea ce le contrazice manifestarea, sunt aşadar „falsificabile”.

La prima privire, pare ciudat că o cunoştinţă validă e aceea care-şi afirmă provizoratul, caracterul de a fi testabilă, posibilitatea de a fi contrazisă. Dar în lumea noastră sublunară, tocmai caracterul failibil e ceea ce poate distinge ştiinţa veritabilă de pălăvrăgeala cu aer savant, pe care niciun argument nu e în stare s-o disloce din statutul autoatribuit de „adevăr” indiscutabil. De fapt, nu dispunem de un criteriu al adevărului ori al verificării absolute, în schimb putem identifica erorile. Popper merge chiar mai departe. El susţine că o teorie are cu atât mai multe şanse de a se apropia de adevăr (verosimilitate), cu cât e mai îndrăzneaţă, mai puţin probabilă pentru simţul comun, mai aptă prin caracterul tranşant al enunţurilor de a fi infirmată.

În autobiografia sa intelectuală, *Unended Quest*, Popper şi-a definit teoria metodei ştiinţei drept o „metodă critică”; ea aplică procedura „încercării şi erorii”, a ipotezei şi infirmării; totdeauna se porneşte de la o anumită „situaţie de problemă” şi de la o teorie, o ipoteză, o conjectură. Apoi, „diversele teorii în conflict sunt comparate şi supuse examenului critic pentru a le decela defectele; iar rezultatele, mereu schimbătoare, niciodată concluzive, ale acestor examene critice constituie ceea ce putem numi «ştiinţa zilei»” (Popper, d, p. 122).

Dintre obiecţiile aduse teoriei falsificabilităţii foarte serioasă este cea care afirmă că nu pare deloc uşor să afli dacă o teorie e refutabilă sau nu. Popper însuşi ar fi întâmpinat mari dificultăţi în a se servi de propriul criteriu. De altă parte, în cazul psihanalizei, argumentele în virtutea cărora i se contestă caracterul de ştiinţă conduc la o situaţie paradoxală: pe de o parte, psihanaliza e invalidată, pe de alta, discipolii ei continuă s-o profeseze, prevalându-se nu numai de contraargumente, ci şi de rezultate practice (Ogien, p. 523). Thomas Kuhn i-a reproşat lui Popper că ar fi caracterizat activitatea ştiinţifică în termeni care se aplică doar perioadelor revoluţionare, când au loc bulversări de paradigmă, neglijând perioadele de dezvoltare normală, deci cercetarea de toate zilele, când mişcarea cunoaşterii e cumulativă. În condiţiile obişnuite, cele mai frecvente, testările îl verifică pe omul de ştiinţă individual, nu teoria sa. Doar în momentele de răsturnare revoluţionară (Galilei, Newton, Einstein) sunt explorate limitele teoriei înseşi, prin probe de o „severitate maximă". „Însă episoadele acestea sunt foarte rare în dezvoltarea ştiinţei". (Kuhn, b, p. 313)

În afara remarcabilei sale activităţi de filosof al ştiinţei, Popper a atacat şi importante probleme ale

filosofiei sociale în *The Poverty of Historicism* (1944 – 1945) şi, îndeosebi, în *The Open Society and Its Enemies* (1945). Reţin, în contextul de faţă, reevaluarea semnificaţiei conceptului de „raţionalism”, teoria „alegerii raţionale” şi legitimarea discuţiei libere.

Pentru Popper, raţionalismul nu înseamnă, ca la cartezieni, prevalenţa exclusivă a inteligenţei, ci, ca la filosofii Luminilor, o asociere a intelectualismului cu empirismul (observaţia şi experimentul), lipsită însă de orice triumfalism întrucât e deplin conştientă de rolul extrem de important pe care-l joacă în natura omenească emoţiile şi pasiunile. Din acest motiv, din cauza existenţei unei doze ineliminabile de iraţionalitate, raţionalismul trebuie să fie „modest şi autocritic”, să-şi recunoască limitele. La urma urmei, chiar opţiunea în favoarea raţiunii, şi nu a misticii ori magiei este un „act (cel puţin provizoriu) de credinţă”. Popper susţine astfel că raţionalistul de tip pozitivist se înşală atunci când spune: „Nu sunt dispus să accept nimic ce nu poate fi susţinut prin raţionament sau experienţă”, şi anume fiindcă enunţul („Nu accept nimic…”) e indemonstrabil (ceea ce ne aduce la „paradoxul mincinosului”: când propoziţia îşi asertează propria-i falsitate). El pledează în favoarea unui „raţionalism critic”, care-şi admite cu modestie statutul

nonautonom (îşi „are originea într-o decizie iraţională”), însă, în acelaşi timp, se caracterizează ca „atitudine a omului dispus să-şi plece urechea la argumente critice şi să înveţe din experienţă”. Spre deosebire de iraţionalist, care se foloseşte şi el de raţiune, dar fără sentimentul unei obligaţii, uzând sau lepădându-se de ea după bunul-plac, raţionalistul veritabil adoptă „singura atitudine... moralmente justă... cea care recunoaşte că avem faţă de ceilalţi oameni datoria de a-i trata pe ei şi pe noi înşine ca pe nişte fiinţe raţionale” (Popper, a, 2, p. 249 – 252).

Altă remarcă de mare interes: calitatea „critică” a raţionalismului presupune în mod necesar concursul imaginaţiei. În contrast frapant cu iraţionalismul, care este „dogmatic”, raţionalismul, în viziunea lui Pöpper, ca şi la Kant, nu se reduce la „scolastică seacă”, aşa cum cred denigratorii săi, ci uzează amplu de facultatea de a-şi reprezenta lucrurile absente ori posibile, se serveşte adică de acea putere a Acţionării pe care o numim imaginaţie (*ibidem*, 2, p. 261 – 262).

În *Societatea deschisă*, Popper îşi exprimă adeziunea la dualismul faptelor şi valorilor, respingând poziţiile reducţionismului monist. Dacă, în privinţa faptelor, raţionalismul său critic „se deosebeşte de raţionalismul tradiţional prin principiul failibilismului, care nu mai

asociază posibilitatea adevărului cu imposibilitatea erorii” (Mesure, p. 163), în chestiunea normelor, infinit mai delicată, el rămâne ferm pe poziţii raţionaliste, ba chiar radicalizându-le enunţarea.

Cum ştim prea bine, normele nu reprezintă „constatarea unor fenomene, ci reguli de conduită”, instituite socialmente. Deoarece nici istoria, nici natura nu ne pot indica în ce fel să ne comportăm, responsabilitatea de a da existenţelor noastre un scop şi un sens aparţine fiecăruia dintre noi, dar şi tuturor laolaltă. Însă, ca şi judecata de valoare, un imperativ moral nu poate fi demonstrat. Să însemne aceasta că normele sunt complet arbitrare? Popper crede că nu. Ele nu reprezintă desigur adevăruri ştiinţifice, ci convenţii stabilite pe o bază consensuală, într-un răstimp îndelungat, prin convergenţa a mai mulţi factori, derivând din religie, morala comunitară, reciprocitatea intereselor, tradiţii şi obiceiuri etc.

Esenţial e însă că normele pot fi supuse examenului raţional, că, în acest sens, unele norme sunt preferabile ori par mai juste decât altele. Spre a tranşa, e nevoie de o discuţie critică serioasă şi argumentată, în stare să le evalueze îndreptăţirile, exigenţele, consecinţele, în funcţie de contextul dat. Rezultatul e, bineînţeles, amendabil în

toate cazurile, nu numai fiindcă drumul spre un acord solid întemeiat presupune ajustări reciproce şi neîncetate rectificări, ci şi pentru că nici cel mai bun consens nu poate aspira decât la statutul de etapă intermediară şi imperfectă. De fapt, nu numai pe terenul moralei, ci şi în cazul ştiinţei, au loc continuu reevaluări şi redefiniri ale conceptelor şi rezultatelor. Şi aici întâmpinăm teorii care se contrazic, iar o atitudine critică este absolut necesară. Numai că, în ştiinţă, experimentul constrânge adeziunea, în vreme ce, în sfera morală, decizia o luăm în funcţie de o argumentare care se impune conştiinţei noastre. Echivalează oare în certitudine ponderea experimentului cu cea a convingerii rezultate dintr-o discuţie aprofundată (în care, de pildă, au fost examinate atent consecinţele posibile ale unei anumite opţiuni)? Popper are tendinţa să apropie sfera aşa-ziselor „fapte” de sfera „valorilor”, domeniul progresului ştiinţific de domeniul progresului moral. Cu unele condiţii.

Cea dintâi şi cea mai importantă e ca discuţia critică să se desfăşoare între subiecţi liberi, neconstrânşi (de interese, cenzuri, obligaţii prealabil asumate etc.) într-o „societate deschisă”, pluralistă, aşezată pe baze democratice, în care litigiile se reglementează prin deliberare critică, iar soluţia problemelor nu e dată

dinainte. Cu toate astea, rămâne incontestabil că finitudinea insurmontabilă a fiinţei omeneşti întreţine o îndoială justificată cu privire la capacitatea noastră de a ne fundamenta în chip absolut opiniile (probabil cu excepţia unică a matematicilor).

Dar dacă nu dispunem decât de putinţa de a face conjecturi, dacă infailibilitatea e imposibilă, dacă „certitudinile” sunt nesigure şi, în cel mai bun caz, provizorii, asta nu înseamnă că savantul ori omul de rând trebuie să dezespereze de raţiune. Dimpotrivă, Popper subliniază că tocmai conştiinţa failibilităţii îi sporeşte rolul. Adoptăm o poziţie raţională nu fiindcă ea ar fi capabilă să ne conducă la un adevăr incondiţional, ci fiindcă dezbaterea critică şi argumentarea constituie unica noastră şansă de întemeiere a opiniilor şi normelor, de legitimare a deciziei. Alegerea raţională – spune Popper – „face din orice om un interlocutor susceptibil să contribuie la comunicarea argumentelor şi a informaţiei”, constituind astfel „temelia unităţii raţionale a speciei umane”. Ea nu ţine cont de rasa, moştenirea naţională ori clasa căreia cineva îi aparţine, ci doar de forţa argumentelor aduse. „Raţionalismul este atitudinea omului care e dispus să-şi plece urechea la argumente critice şi să înveţe din experienţă. Este în esenţă atitudinea celui ce admite că

«se prea poate ca eu să greşesc şi tu să ai dreptate, dar făcând un efort am putea să ajungem mai aproape de adevăr». Este atitudinea de a nu abandona lesne speranţa că prin mijloace cum sunt raţionamentul şi observaţia scrupuloasă oamenii pot să ajungă la un fel de acord în multe probleme importante; şi că, chiar şi atunci când cerinţele şi interesele lor sunt divergente, este adesea posibil să se argumenteze cu privire la diferitele cerinţe şi propuneri şi să se ajungă – eventual prin arbitraj – la un compromis care, graţie echităţii sale, să fie acceptabil pentru cei mai mulţi, dacă nu pentru toţi”. (Popper, e, p. 245)

Am văzut însă că discuţia argumentată, „singura procedură de legitimare a propunerilor practice compatibile cu exigenţele unei societăţi democratice”, lasă totuşi deschisă o întrebare simplă, dar tulburătoare: ce anume determină, în ultimă instanţă, angajamentul în favoarea raţiunii? Dacă el se bazează pur şi simplu pe o „credinţă”, cum putem evita tentaţiile diverselor forme de iraţionalism, cum putem controla vulnerabilitatea evidentă a naturii umane? Filosoful şi-a pus problema, fără a-i escamota dificultăţile. El semnalează că „analiza raţională a consecinţelor unei decizii nu conduce inevitabil la adoptarea unei hotărâri conforme. Această decizie nu este

„nici numai de natură intelectuală”, nicio „simplă chestiune de gust”, ci „este o decizie morală”. Fiindcă ne străduim, ajutaţi de imaginaţie, să-i prevedem clar urmările, „putem afirma măcar că n-o luăm orbeşte”. Dar, încă o dată, deşi alegerea raţională e „singura atitudine moralmente justificată” şi cu toate că există posibilitatea de a-i argumenta superioritatea în planul consecinţelor practice, opţiunea în favoarea raţiunii rămâne totuşi o hotărâre liberă, un pariu al fiinţei umane responsabile.

Poziţia lui Popper, considerând că fundamentul ultim al raţiunii este tic natură „decizională”, deci voluntaristă, liberă, iraţională în esenţă, a fost judecată de unii drept prea concesivă. Karl-Otto Apel, de pildă, a încercat să găsească un temei transcendental al alegerii raţionale, descoperind „presupoziţiile indepasabile ale oricărei argumentări”, cele „pe care nu le putem nega fără a ne contrazice şi nu le putem proba fără a cădea *într-o petitio principii*” (Cortina, p. 202). Ar fi vorba de invocarea „contradicţiei performative” (unde enunţul neagă enunţarea), exemplificată astfel: cine vrea să argumenteze o alegere contra raţiunii intră în impas, de vreme ce, dacă teza pe care o apără are o semnificaţie, ea trebuie să se poată argumenta, însă dacă se argumentează, ea presupune ceea ce recuză, în speţă valoarea raţionalităţii

(Mesure, p. 171). Dilema relevată de Apel e reală: constatăm adesea că atacurile împotriva raţiunii se servesc de mijloace raţionale, iar uneori – cum vom remarca la Feyerabend – îşi subminează propria prestaţie prin discriminarea între o Raţiune cu majusculă (prezentată drept dogmatică, trufaşă, intolerantă etc., ilustrând toate relele) şi o alta, „acceptabilă”, servind criticii celei dintâi. Problema este că săvârşirea contradicţiei performative, oricât ar fi de incomodă în planul teoriei, nu i-a oprit şi nu-i va opri niciodată pe adversarii raţiunii să-şi ţină rechizitoriul. Cum spunea Popper foarte bine, „nu poţi constrânge pe nimeni prin argumente să ia în serios argumentele sau să respecte propria sa raţiune” (Popper, e, p. 435).

Habermas şi cele două uzuri ale limbajului

Unul dintre bunii cunoscători ai operei lui Jürgen Habermas, Rainer Rochlitz, observă îndreptăţit undeva că gândirea sociologului german „apare ca un imens efort de a defini un concept de raţiune – şi concepte de raţionalitate – care să renunţe la pretenţiile prea tari ale gândirii metafizice, ale filosofiei transcendentale sau ale panlogismului lui Hegel, dar să reziste, în acelaşi timp,

bănuielilor de totalitarism avansate de gândirea sceptică şi relativistă, ce invocă o altfel de raţiune" (Rochlitz, prefaţă, în Habermas, f, p. XII). Această redefinire se înfăptuieşte printr-o amplă, articulată, dar şi extrem de arborescentă confruntare cu ştiinţele sociale contemporane *(Zur Logik der Sozialwissenschaften, 1967, Theorie des kommunikativen Handelns, 1981, etc.) şi cu tradiţia filosofică (Erkenntnis und Interesse, 1968, Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, 1981, Der philosophische Diskurs der Moderne, 1985, etc.).*

Habermas debutează, cel puţin aparent, sub umbrela teoretică a Şcolii de la Frankfurt, întrucât a funcţionat timp de trei ani drept asistent al lui Th. Adorno, unul dintre personajele proeminente ale acestei grupări de intelectuali cu afinităţi revizionist-marxiste, refugiată, după venirea la putere a nazismului, în Statele Unite. Totuşi, întrevederile sale şi cele ale liderilor Şcolii, deosebirea este majoră. Adorno împreună cu Max Horkheimer au susţinut într-o carte de răsunet, *Dialektik der Aufklärung*, publicată în 1947, pe care o vom analiza în continuare, că printr-un proces inevitabil raţiunea Luminilor a ajuns să „distrugă umanitatea care a făcut-o posibilă", că „s-a transformat în pozitivism, în justificare mitică a ceea ce există, în identificare a intelectului cu

ceea ce e ostil spiritului” (Horkheimer, Adorno, introducere, ed. 1969, p. 11).

Această abordare polemică, bazată pe ideea „autodistrugerii raţiunii”, explicabilă probabil prin atmosfera de descurajare şi pesimism a primilor ani ai celui de-al doilea război mondial, când lucrarea a fost scrisă, e considerată de Habermas a simplifica şi a unilateraliza în mod inacceptabil problematica modernităţii. Teza sa este că forţa emancipatoare a Luminilor nu şi-a epuizat încă resursele; ea nu trebuie evaluată nici ca eşec, nici ca utopie, ci mai degrabă ca un proiect neîncheiat, susceptibil de o reînvestiţie creatoare. Cât priveşte critica radicală a raţiunii, aşa cum au formulat-o Heidegger, Foucault sau Derrida, aceasta se înfundă în aporiile filosofiei subiectului, fiind, pe de o parte, dornică să abandoneze gândirea metafizică a conceptualizărilor „încremenite”, dar, pe de altă parte, neputându-se separa de „analiza intuitivă a conştiinţei de sine”. Propunerea lui Habermas constă în a înlocui „paradigma cunoaşterii de obiecte prin paradigma înţelegerii între subiecţi capabili de gândire şi acţiune”. În locul unei „atitudini obiectivatoare”, fundamentală devine „atitudinea performativă”. „Observatorul” se transformă în „participant” la o relaţie interpersonal (Habermas, e, p.

282 – 284).

Prioritatea acordată relaţiilor interpersonale, altfel spus, „uzului comunicaţional” al limbajului, nu exclude desigur existenţa relaţiilor subiectului cu lumea obiectelor propriu-zise sau, cum se exprimă Habermas, a „uzului cognitiv” al limbajului, a relaţiei „apropo de”, care ne descrie „cum” stau lucrurile, elucidează raportul dintre propoziţii şi „ceva” care există în lume. Cazul din urmă nu depinde în mod necesar de felul comunicării fiindcă nu presupune formularea unui enunţ, adică realizarea unui act de vorbire: e suficient să-ţi spui în gând un anumit lucru. Dimpotrivă, când vrei să înţelegi ce-ţi spune cineva iei parte la o acţiune comunicativă, ceea ce implică o întreită perspectivă asupra exprimării: aceasta ne apare ca expresie a intenţiei unui locutor, ca expresie a unei relaţii interpersonale între locutor şi partenerul său, ca expresie a „ceva” din lume. În orice caz, presupoziţiile legate de faptul de a spune ce „este”, care sunt de ordin epistemologic, par mai simple şi mai lesne de explorat decât cele legate de actul de „a spune ceva cuiva” ori de „a înţelege ce spune cineva”, care cad în sarcina hermeneuticii, deschizând complexa problematică a interpretării.

Trecerea de la poziţia de observator la cea de

participant într-un schimb conversaţional, de la o atitudine „obiectivistă” la una „performativă” sau „interpretativă” are, în adevăr, trei consecinţe importante: 1. interpreţii îşi pierd poziţia privilegiată de „afară din joc”, fiind implicaţi pe picior de egalitate cu partenerii lor în procesul negocierii sensului; 2. interpreţii trebuie să verifice măsura în care se bazează pe aceleaşi practici şi premise de fundal ca şi interlocutorii lor (ceea ce nu poate fi aflat decât cu aproximaţie şi pe întreg parcursul discuţiei); 3. datorită frecvenţei enunţurilor nondescriptive şi pretenţiilor necognitive de valabilitate ale limbajului cotidian, o interpretare corectă nu e „adevărată” în sensul cuvântului, ci doar adaptată ori convenabilă unei anume semnificaţii a *interpretandum-ului* (Habermas, d, p. 29 – 31).

Deşi interpreţii care se angajează într-un proces de înţelegere îşi pierd inevitabil privilegiul observatorului neimplicat, ei dispun totuşi, după Habermas, de posibilitatea „de a-şi menţine din interior o poziţie de imparţialitate negociată”. Exemplificarea ne interesează în mod deosebit fiindcă priveşte cazul prototipic al comprehensiunii unui text. Ce se întâmplă când în lectură ne poticnim din cauza unor expresii ininteligibile ori ambigue? Principiul explicării e de a înţelege „de ce

autorul, având credinţa tacită că există anumite situaţii de fapt, că anumite valori şi norme sunt valabile, că anumite trăiri s-ar cuveni atribuite anumitor subiecţi, face în textul său anumite afirmaţii, respectă sau încalcă anumite convenţii şi de ce exprimă anumite intenţii, dispoziţii, sentimente şi altele asemănătoare". Înţelegem doar în măsura în care reuşim să inferăm „raţiunile" (sau, cum spune traducerea română, „temeiurile") care fac ca expresiile autorului studiat să apară drept raţionale, din punctul său de vedere. Interpreţii trebuie deci să clarifice „cunoaşterea comună" existentă în contextul apariţiei operei, care motivează „de ce autorul s-a simţit îndreptăţit să prezinte anumite afirmaţii (ca fiind adevărate), să recunoască anumite valori şi norme (ca fiind corecte), să exprime (respectiv să le atribuie altora) anumite trăiri (ca fiind autentice)" (*ibidem*, p. 34). Procedăm aşa fiindcă socotim că există o „raţionalitate imanentă" în ordinea discursului, fiindcă atribuim, de regulă, oricărui autor intenţia onestă de a intra în comunicare cu publicul (de vreme ce cineva scrie o carte nu înseamnă oare că are ceva să ne spună?). Tehnica propusă de Habermas, tinzând la reconstituirea contextului generator, în limitele analizei istorico-filologice, modernizează o procedură tradiţională, fiind caracteristică unui gen interpretativ de care vorbesc

în alt capitol al cărţii de faţă: exegeza.

Înainte de a merge mai departe, vreau să mă opresc însă asupra a doua puncte. Cel dintâi se referă la teoria „uzurilor limbajului”: cel cognitiv şi cel comunicaţional. Lăsând deoparte problema denominaţiei primului termen („cognitiv”) care-mi pare prea cuprinzătoare în raport cu ceea ce vrea să sugereze, am impresia că în realitate e mai degrabă vorba de o trihotomie decât de o dihotomie. În afara cunoaşterii de obiecte şi a comunicării între subiecţi, omul are posibilitatea să-şi folosească limbajul în mod inventiv, construind ficţiuni. Acestea asertează, dar contrafactual, instituie norme, dar în mod răsturnat, se servesc de vorbire, dar nu ca să comunice, ci ca să se joace sau să experimenteze. Imaginaţia contaminează îndeosebi poezia, dar ea se infiltrează de fapt în toate domeniile spiritului. Consonanţa cu modul discursivităţii coerente şi consistente (adică logice, liniare, centrate, simetrice etc.) pune însă probleme. De aceea, modelul raţionalităţii habermasiene, compatibil cu textele referenţiale (de tip informativ, didactic, istoriografie etc.) sau cu unele texte pseudoreferenţiale (proza realistă), devine inoperant în cazul textelor autoreferenţiale (experimentale, de avangardă etc.). Oricum, omisiunea uzului Acţionai ca o a treia ipostază, pe lângă cele ale uzurilor cognitiv şi

comunicaţional, constituie o carenţă a teoriei.

Legat de cele avansate, se ridică şi o altă întrebare: există oare un singur protocol al inteligibilităţii, anume cel care vrea să exploreze intenţiile prezumtive ale autorului sau intenţionalitatea obiectivată în constrângerile sintactico-semantice ale operei? După cum ştim bine, modernismul şi anumite curente postmoderne au reformat radical modul de construire a textelor, ceea ce a accelerat şi înnoirea tipurilor de lectură. Dat fiind că se scrie dinadins ambiguu, că nu mai există tabu-uri predicative (în sensul că orice combinaţie de cuvinte e licită), că originalitatea e exacerbată de creşterea concurenţei, nu este deloc întâmplător că efectiv orice poate fi aşternut pe hârtie; în aceste condiţii, criticii n-au o misiune uşoară nici în privinţa deosebirii experimentului fecund de impostură, nici în îndrumarea spre practici ale citirii alternative (valorizând senzorialitatea, operând după modelul hipertextului virtual pe care ni-l alcătuim personal etc.). Oricum, pentru un întreg sector al literaturii, ce-i drept, extrem de limitat în universul în continuă expansiune al textelor produse în zilele noastre, dar influent şi foarte vocal, a face inferenţe asupra „raţiunilor” autorului pare cu totul inadecvat.

„Raţiunea comunicaţională”

Prelucrând paradigma relaţiei interactive dintre subiecţi, aşadar paradigma comunicării, Habermas îşi propune să fundamenteze o teorie a raţiunii critice, care constituie, deopotrivă, şi o reciclare a teoriei modernităţii. Cum am arătat, el respinge filosofia conştiinţei, cu postulatul ei, tot mai puţin plauzibil în zilele noastre, al subiectului dezangajat, capabil să reconstruiască lumea şi să-şi extragă certitudinile din propriile-i reflecţii. Dar nu se bazează nici pe filosofiile istoriei, de obârşie marxistă, care promovează ideea progresului şi se încred fără niciun corectiv în forţa emancipatoare a celor ce muncesc şi supraevaluează optimist posibilităţile modelării raţionale a devenirii societăţilor. Punctul de plecare al lui Habermas îl aflăm, pe de o parte, la Gadamer, pe de alta, în noile deschideri ale lingvisticii (teoria actelor de vorbire a lui Austin şi Searle, dezvoltarea recentă a pragmaticii, dar şi ideile stimulative ale lui Wittgenstein asupra „jocurilor de limbaj”).

Ca şi Gadamer, Habermas consideră că nucleul comunicării se află în relaţia a doi subiecţi care se înţeleg „apropo de ceva”. „Conceptul de acţiune comunicaţională – scrie el – se dezvoltă pornind de la intuiţia conform căreia

telos-ul înţelegerii (*entente)* e inerent limbajului”. (Habermas, f, p. 77) însă despre ce fel de *entente* e vorba? în adevăr, în germană „înţelegere” (*Verständigung)* înseamnă, în acelaşi timp, „sesizare” şi „acord”, iar semnificaţiile respective pot fi decuplate: una e „traducerea” în alte cuvinte a ceea ce a spus cineva şi cu totul altceva e „acordul” cu conţinutul mesajului respectiv (dezaprobarea noastră putând avea drept cauză faptul că nu cunoaştem „condiţiile de adevăr” ale enunţului ori că le contestăm, pe drept sau pe nedrept). Profitând de această ambiguitate, Gadamer a insistat, cum ştim, asupra înţelegerii ca acord. Habermas, deşi distinge clar între „semnificaţie” şi „validitate”, nu e nici el străin de această identificare, foarte probabil fiindcă ea permite împlinirea comunicării ca act cooperativ (producător de consens).

Potrivit tipurilor de interacţiune dintre subiecţi, reflectate în modul de folosire a limbajului natural, Habermas distinge între „acţiunile comunicative”, având drept ţel „înţelegerea” *(entente),* şi cele „strategice”, având drept scop exercitarea influenţei, obţinerea succesului etc. Cele dintâi se bazează pe „forţa raţional-motivantă a eforturilor întreprinse în vederea înţelegerii”, deci pe argumente şi contraargumente, acceptate fără constrângeri exterioare. Marea noutate pe care o aduce el

este că, spre deosebire de acţiunea instrumentală, definită în termeni de calcul, de un actor monologic, la temelia acţiunii comunicative s-ar afla un potenţial de raţionalitate inerent înseşi structurii dialogale. La urma urmei, ceea ce ne uneşte şi ne determină să ducem o conversaţie nu e oare aşteptarea (şi exigenţa) ca interlocutorii noştri să se comporte corect, altfel spus, să onoreze pretenţiile comune la validitate? în mod firesc, pretindem ca orice act de vorbire să fie inteligibil (în raport cu practica lingvistică obişnuită), adevărat (relativ la anumite enunţuri certe ori factuale), justificat (în raport cu legitimitatea anumitor norme) şi, desigur, sincer (în raport cu intenţiile locutorului). Aceste criterii de validitate reprezintă, neîndoielnic, un punct de convergenţă între participanţii oricărui act de interlocuţie. Măsura în care ele sunt satisfăcute rămâne însă de evaluat, de la caz la caz.

Din păcate, experienţa arată că distorsiunile sunt foarte numeroase. Deşi nimeni nu contestă legitimitatea principiilor (toţi „declară” că spun adevărul, că ceea ce pretind e „justificat” etc.), ele sunt mereu şi mereu încălcate, de multe ori involuntar, dar adesea în mod deliberat. Încât s-ar părea că cele trei aspecte: al cunoaşterii prepoziţionale, al convingerilor normative, al încrederii reciproce – corespunzând funcţiilor

fundamentale ale intercomprehensiunii prin limbaj *(apud* Bühler – referenţială, conativă, expresivă) şi acoperind cele trei lumi: obiectivă (prezentă prin stări de fapt şi evenimente), socială (a relaţiilor interpersonale dintre locutori), subiectivă (a experienţelor trăite) – au o funcţie de reglementare mai mult deziderativă decât efectivă.

Deşi acordul între interlocutori constituie de obicei, în viaţa de toate. zilele, mai degrabă excepţia decât regula, Habermas consideră înţelegerea ca „învoire”, pe baza cooperării, drept structura fundamentală a comunicării, „modalitatea originară” de utilizare a vorbirii neconstrânse.

De ce? Fiindcă, potrivit lui, e singura în măsură „să transmită cunoştinţe, sit formeze solidarităţi, să socializeze indivizii” (Habermas, f, p. 18), constituind baza din care derivă tipurile de comunicare asimetrice (manipulative, nesincere, urmărind câştigarea influenţei etc.). Ideea lui Habermas, cum am arătat, e că structurile intersubiectivităţii manifeste în comunicarea cotidiană conţin o raţionalitate implicită, care oferă un punct de vedere normativ, nonarbitrar, aplicabil comportamentelor concrete. El scrie: „Orice act de vorbire e învestit din capul locului de «telos»-ul comprehensiunii. Cu primul cuvânt pronunţat de cineva se exprimă fără ambiguitate

voinţa unui consens universal şi fără constrângeri”.

Pasajul citat pare foarte clar, dar, în fapt, nu este, fiindcă joacă simultan pe cele două accepţii ale conceptului de comprehensiune: cea de „sesizare” şi cea de „acord”. Or, lucrurile sunt diferite: „sesizarea” se referă la descifrarea corectă a semnelor care alcătuiesc enunţul, „acordul” (sau convenirea) la acceptarea a ceea ce s-a spus ca fiind „adevărat”. Pot sesiza în propoziţia: „Regina Victoria a murit în 1899” o informaţie despre momentul încetării din viaţă a reginei Marii Britanii, însă numai dacă se întâmplă să cunosc „condiţiile de adevăr” ale enunţului sunt dispus să „cad de acord” cu aserţiunea respectivă (ceea ce nu e „aici” cazul, deoarece evenimentul raportat s-a petrecut la 1901). Jocul cu dubla semnificaţie a cuvântului „comprehensiune” (echivalat cu înţelegere = sesizare şi înţelegere = *entente)* e riscant, favorizând un concept idealizat al comunicării, cel de care se serveşte adesea Gadamer. E însă evident că există o mare deosebire între „a înţelege ceva” şi „a *ne* înţelege asupra a ceva”.

De aceea, teza că ar exista o raţionalitate inerentă procesului de comunicare poate fi apărată – cred –, dar pe un plan mai modest.

Raţionalitatea de care este vorba se manifestă ca o

succesiune de operaţii comandate de scopul foarte diferit pe care-l urmărim într-o interacţiune conversaţi vă: transmiterea de informaţii, obţinerea asentimentului, câştigarea de influenţă, consolidarea unei relaţii, înfrângerea unei opoziţii etc. Instrumentalizarea limbajului prin care pot fi atinse unul sau altul dintre obiectivele enumerate constituie, desigur, un act raţional. De-aici până la altitudinea „raţionalităţii comunicaţionale" a lui Habermas, care postulează „experienţa centrală a forţei proprii discursului argumentativ, capabil să suscite un acord fără constrângere şi să creeze un consens" şi afirmă că „prin mijlocirea acestui discurs, interlocutorii îşi depăşesc subiectivitatea iniţială a ideilor şi, graţie comunităţii convingerilor raţional motivate, se asigură, în acelaşi timp, de unitatea lumii obiective şi de intersubiectivitatea vieţii lor", e cale lungă (Habermas, f, p. 445 – 446). „Acordul fără constrângere" obţinut doar prin „forţa argumentelor" e poate realizabil uneori în condiţii speciale (în ştiinţele exacte, în contexte care permit testarea, când partenerii sunt rezonabili, de bună-credinţă şi au „interesul" să coopereze etc.). În afara lor, el pare mai degrabă un ideal decât o realitate tangibilă.

Interlocuţia soldată cu acord este – dacă ne referim la controversele curente – cel mai adesea o excepţie în

lumea noastră, a jocurilor de interese şi a egoismelor fără scrupul, a competiţiei şi a conflictelor de tot felul. De altfel, conceptul de „acord” ar trebui problematizat. El nu înseamnă, cu siguranţă, o coincidenţă sută la sută, pe care, oricum, e greu s-o măsurăm. Acordul poate privi principalele aspecte sau unul singur, poate include elemente de dezaprobare (accept ce spui, dar dezaprob modul în care o faci). Poate implica elemente emoţionale (nu creditez validitatea enunţurilor, ci personalitatea partenerului ori, dimpotrivă, mă învoiesc cu programul, nu cu exponentul său). Acordul reclamă libertatea neconstrânsă a deciziei, dar până la ce punct? Oare o sugestie, o intervenţie „autorizată”, o gratificaţie, o promisiune nu se întâmplă să creeze un climat favorabil? Habermas susţine că acţiunea comunicativă şi acţiunea strategică s-ar afla într-un raport alternativ, de excluziune. Însă alegerea între raţiune şi forţă admite o mulţime de situaţii intermediare, de amestec al persuasiunii cu ameninţări, făgăduieli, linguşiri, prognoze false, informaţii trunchiate etc. În practică, se constată că în nenumărate cazuri partenerii unui dialog pot urmări concomitent să câştige avantaj unul asupra celuilalt şi să-şi coordoneze planurile. Fără a mai vorbi de faptul că uneori aşa-zisul acord ne apare vii rezultat al unui *malentendu* voit, ca în

cazul unor negocieri diplomatice, unde se lasă dinadins în ambiguitate anumite formulări spre a câştiga timp ori pentru a da fiecărei părţi iluzia că nu e în pagubă ori pentru a salva faţa unuia dintre parteneri. E posibil şi un acord fictiv, din cauza interpretării diferite date termenilor utilizaţi, a superficialităţii vu care considerăm părerile care ne contrariază etc.

Fără îndoială, Habermas se menţine la un nivel de prea mare generalitate, e prea speculativ, nu intră în analiza concretă a schimburilor verbale. De-aici decurge probabil şi lipsa de ecou a lucrărilor sale în rândul lingviştilor. Francis Jacques, de pildă, care a consacrat câteva cărţi studierii interacţiunilor con versaţi ve, caracterizează astfel noţiunea de „dialog”: „Nimic nu e mai comun decât numele, nici mai rar decât lucrul… Loc al tuturor abuzurilor limbajului, pavat de bune sentimente, ocazie a tuturor platitudinilor; ne hrănim mereu cu acelaşi vis al transparenţei şi autonomiei, utopie a unui joc social fără mască” (Jacques, e, p. 8). Cercetări recente de pragmatică aplicată subliniază, în opoziţie cu Habermas, cât de importantă e în raporturile de interlocuţie concretă „miza” câştigării de influenţă prin negocierea permanentă a universurilor puse în joc de comunicare (Ghiglione, Trognon, p. 270 – 278).

Pe alt plan, Thomas McCarthy pune la îndoială posibilitatea universalizării principiilor pragmatice preconizate de Habermas întrucât ele ar reflecta o problematică proprie gândirii occidentale, iar John Thompson consideră că situaţiile de vorbire sunt mult mai variate decât forma standard a actelor de vorbire, de care se ocupă filosoful: ce se întâmplă – se întreabă el – cu „poezia şi umorul, cu metafora şi polisemantismul”? De altă parte, pe lângă criteriile de validitate puse în prim-plan, există şi alte diferenţieri, nu mai puţin importante, cum ar fi, de exemplu, cea instituită de Wittgenstein între ce se poate spune şi ce nu poate fi decât arătat sau diviziunea introdusă de logica modală între ceea ce este şi ceea ce ar putea fi (*Habermas*. *Critical Debates*, p. 67,127 – 128).

Critica pe care Gianni Vattimo i-o adresează lui Habermas, dar şi colegului său Karl-Otto Apel, că ar crede în „continuitate, ca stare normală a existenţei”, şi că ar considera-o „condiţia unei comunicări netulburate, a unei integrări sociale neîntrerupte şi neproblematice”, este, în generalitatea ei, nedreaptă (Vattimo, a, p. 113). Dar nu e mai puţin adevărat că Habermas exagerează când atribuie raţionalităţii un rol prin excelentă cooperativ. La urma urmei, dacă luăm în considerare adecvarea mijloacelor la

scop şi exersarea posibilă a funcţiei argumentative, acţiunea „strategică” este tot atât de raţională cât şi cea denumită „comunicativă”; diferenţa constă în definiţia deosebită a scopurilor, fără a fi clar însă de ce unul dintre acestea, în speţă, coordonarea, ar trebui să se bucure de vreun privilegiu „a priori”. În orice caz, merită amintit că acţiunea strategică are multe în comun cu vechea disciplină a retoricii, îndeosebi sub forma revizuită a teoriei argumentării, despre care voi vorbi în alt loc al acestui studiu.

Criza raţionalităţii contemporane

Există două lecturi posibile şi contradictorii ale secolului XX. Cea dintâi privilegiază câştigurile realizate de raţiune, identificată cu dezvoltarea accelerată a ştiinţelor şi a tehnologiei, cu victoria liberalismului şi a democraţiei în organizarea politică a societăţii, cu instaurarea unui standard de civilizaţie mai înalt decât cel atins vreodată în istorie, implicând îmblânzirea moravurilor, confortul domestic, creşterea speranţei de viaţă. Cea de-a doua lectură este demitizantă, pare a încerca să tempereze entuziasmul celei dintâi; e preocupată de insuficienţe, găuri negre, derive, de

vulnerabilitatea progresului. Ea denunţă aroganţa şi falsitatea pretenţiilor raţiunii de a controla totul, îndeosebi structurile fundamentale ale afectivităţii umane: credinţele, pasiunile, dorinţele, miturile, inconştientul cu erupţiile lui pulsionale. În acelaşi timp, avertizează asupra primejdiilor legate de inerenţa mecanicii ei calculatoare. Aceasta se manifestă fie ca tendinţă de a exploata la maximum resursele naturale, ceea ce conduce inevitabil la catastrofe ecologice, fie ca transformare în rutină a oricărei reuşite, ceea ce frânează spontaneitatea creativă, aptitudinea de a căuta şi găsi soluţii noi.

Pe de o parte, e aşadar vorba de un traseu pe care l-am cunoscut deja, marcat simbolic, în punctul cronologic de plecare, de celebrarea raţiunii ca Fiinţă Supremă de către iacobinii francezi în 1792, ori de apoteoza ei în sistemul lui Hegel, continuat apoi cu pozitivismul lui Auguste Comte, utilitarismul altruist al lui Stuart Mill, scientismul *fin de siècle*, ilustrat cu izbânzi magnifice în ordinea materială a vieţii publice şi private. Pe de altă parte, viziunea partizană, dar de semn contrar, a celui de-al doilea traseu consemnează mai întâi revolta romantică a literaturii şi artelor împotriva convenienţelor şi regulilor ce încătuşau jocul liber al fanteziei şi expresivităţii, extinsă în prima jumătate a secolului asupra întregii Europe; sunt

apoi înregistrate alte manifestări tendenţial înrudite: conceptualizarea abisurilor iraţionale ale spiritului sub forma Voinţei la Schopenhauer, retorica vituperantă, incisivă şi negativistă a lui Nietzsche, atacul lui Bergson împotriva „puterii dizolvante a inteligenţei”, revelaţia adusă de Freud (a cărui *Interpretare a viselor* apare chiar în 1900) asupra puterilor tenebroase ale spiritului, a extremei fragilităţi a stării de echilibru psihic, a faptului uluitor şi angoasant că „nu suntem stăpâni în propria casă”.

Care dintre cele două lecturi este preferabilă? Răspunsul depinde de opţiunile fiecăruia, de felul în care ierarhizează valorile: e optimist ori pesimist, conservator ori liberal, de stânga ori de dreapta etc? Ca întotdeauna, când se înfruntă poziţii radicale, există şi o variantă echilibrată de răspuns, care refuză exclusivismele, situându-se, de fapt, echidistant în raport cu ambele perspective. Cu toate acestea, ar fi greu de tăgăduit că astăzi înclinăm să credităm mai degrabă cea de-a doua lectură. De ce oare? în primul rând, fiindcă, aşa cum se întâmplă în romane, unde personajele negative sunt totdeauna superioare în colorit şi putere de viaţă celor pozitive, lectura critică şi demistificatoare, deşi pătimaşă, resentimentară, unilaterală, este totuşi mai incitantă, mai

bogată în sugestii, mai persuasivă. Dată fiind finitudinea şi imperfecţiunea naturii umane, aleatoriul şi efemeritatea împlinirilor de care avem parte într-o viaţă terminată în „scandalul” îmbătrânirii şi al morţii, critica are, ontologic, mai mari şanse decât apologia. Spiritul nostru este totdeauna mai sensibil la ceea ce-i lipseşte decât satisfăcut cu ceea ce posedă. Anxietatea, scepticismul, dubiul prevalează, şi în pondere, şi în durată, asupra atitudinii de calm, seninătate, încredere.

Un motiv în plus pentru care contemporanii (mă refer, se înţelege, la cei ce au deprinderea reflecţiei) preferă o lectură prevalent suspicioasă şi mefientă a secolului XX uneia atentă la exteriorităţi şi rezultate palpabile vine şi din împrejurarea că ei cunosc deznodământul poveştii, că privesc îndărăt, la trecutul de-abia îngropat, ca spre un episod ajuns la capăt. Ei ştiu acum, când am intrat în altă vârstă a istoriei, cum s-au desfăşurat lucrurile. Odată cu primul război mondial (care încheie logic secolul al XIX-lea), hegemonia Europei a luat sfârşit, o criză economică, socială, culturală, morală, religioasă fără precedent a cuprins vechiul continent, revoluţia bolşevică a ajuns la putere în Rusia, ceva mai târziu naziştii au înlăturat democraţia, impunându-şi controlul asupra Germaniei. A urmat apoi al doilea război

mondial cu ororile lui abominabile, cu Holocaustul, care constituie probabil punctul extrem al divorţului dintre realitate şi raţiune. Dacă răul, în versiunea sa împinsă dincolo de limitele suportabilităţii, a putut fi planificat şi executat într-una din cele mai civilizate şi avansate cultural ţări ale lumii, cu metodă şi calcul, cu tehnologie impecabilă, potrivit unui program minuţios pus la punct, fără ca nimeni dintre cei ce „ştiau” să protesteze, înseamnă că raţiunea are un caracter instrumental, că ea poate servi oricând ca unealtă oarbă în mâinile unor forţe demonice. Natura veritabilă a omului este oare esenţialmente iraţională? Vechiul concept aristotelic de „raţiune practică”, trimiţând la moderaţie şi virtute, reprezintă doar o utopie?

Există şi alte probleme. În mod paradoxal, succese de neimaginat acum un secol, de felul zborurilor extraterestre, al desfiinţării limitelor de timp şi spaţiu ale comunicării, al producerii de computere din ce în ce mai performante etc., tocmai succesele acestea, care vorbesc superlativ despre puterile raţiunii, sunt contrabalansate de perplexităţi şi întrebări neliniştitoare. Marile descoperiri ştiinţifice ale epocii (teoria relativităţii, mecanica cuantică, identificarea codului genetic etc.) au părut a ruina nu numai vechile cadre de referinţă, ci a pune în discuţie

însăşi posibilitatea unor temeiuri de neclintit. Ies mereu la iveală noi probe şi argumente care arată că determinismul, cu certitudinile lui inebranlabile, nu este nici atât de universal, nici atât de liniar, nici atât de coerent pe cât se crezuse ori se sperase. Se conştientizează tot mai limpede faptul că nu dispunem de un cadru teoretic solid, de un limbaj de descriere neutru şi riguros, că suntem mărginiţi la fărâma noastră de spaţiu, la contextul nostru istoric, la practicile noastre sociale, că depindem în ceea ce gândim şi ne propunem atât de cultura în care trăim, cu *Background-ul* ei de cunoştinţe implicite şi standarde locale, cât şi de resorturile obscure ale unui inconştient pe care nu parvenim să-l controlăm. Relativismul câştigă teren şi până la un punct pare inevitabil.

Pe de altă parte, se vede tot mai clar că minunăţiile înfăptuite de tehnica modernă se plătesc printr-o distrugere sălbatică a mediului natural (manifestă prin schimbări precipitate ale climei, inundaţii şi furtuni devastatoare, pieirea unui mare număr de specii etc.), prin grave dezechilibre economice, demografice, sociale, prin înmulţirea şi sporirea catastrofală a armelor de distrugere în masă. Existenţa fiecăruia e infinit mai confortabilă decât acum un secol, speranţa de viaţă s-a mărit, fluxuri imense de turişti traversează frontierele într-un sens sau altul, dar

oamenii n-au devenit nici mai buni, nici mai înţelepţi, nici mai fericiţi, criminalitatea nu pare a coborî în statistici, naţiunile continuă să recurgă la forţă sau la ameninţarea cu forţa spre a-şi rezolva litigiile, diferenţele dintre bogaţi şi săraci cresc la nivel planetar, consumul de droguri şi pornografie prosperă, câştigă teren terorismul, cu excesele lui abominabile. Niciodată mai mult decât în cursul ultimelor opt decenii n-au răsunat mai insistent şi mai persuasiv criticile formulate la adresa insuficienţelor raţiunii, a pericolelor pe care le comportă triumfalismul, aroganţa, transformarea ei într-o cheie în stare să descuie orice lacăt.

Raţiunea ca forţă autodestructivă. Horkheimer şi Adorno

Voi începe examenul acuzelor aduse raţiunii, atrăgând luarea-aminte asupra a doua cărţi, bine-cunoscute prin radicalitatea lor critică, deşi, cum vom vedea, cel puţin una dintre ele îşi nuanţează atacul şi-şi redefineşte ţinta pe parcurs. Între *Dialektik der Aufklärung* de Max Horkheimer şi Theodor W. Adorno (1947) şi *Against Method* de Paul Feyerabend (1975), deosebirile sunt majore sub raportul perspectivei auctoriale, decupării

câmpului tematic, problemelor puse în discuţie, strategiei argumentative, ordonării materiei, nu mai puţin stilului. Singurul punct comun îl constituie „adversarul”, pe care-l voi numi Raţiunea (cu majusculă), cu toate că până şi identitatea nominală a conceptului nu e sigur că are în vedere unul şi acelaşi lucru.

Scrisă în timpul celui de-al doilea război mondial, în Statele Unite, de doi emigranţi din Germania nazistă, ambii de formaţie marxistă, *Dialektik der Aufklärung* (în traducere franceză, *La dialectique de la Raison*) e o expresie amară şi profund sceptică a deziluziei produse de căderea Europei în faţa barbariei naziste, a unui sentiment de adâncă frustrare faţă de prăbuşirea civilizaţiei burgheze, a faptului că nu numai activitatea ştiinţifică, ci chiar şi sensul ştiinţei devenise problematic în anii aceia. Ceea ce vor să arate Horkheimer şi Adorno este ineluctabilitatea procesului de autodistrugere a Raţiunii. „Filosofia care, în secolul al XVIII-lea, în pofida autodafe-urilor şi a rugurilor, inspirase infamiei o spaimă de moarte, a ales să servească această infamie odată cu domnia lui Napoleon”. Ulterior, „şcoala apologetică a lui Comte a uzurpat moştenirea enciclopediştilor intransigenţi şi a întins mâna spre tot ce aceştia combătuseră când va. Transformarea criticii în afirmaţie îi alterează conţinutul

teoretic, adevărul ei se volatilizează”. Gândirea se schimbă în marfă, iar limbajul devine un mijloc de a o promova. „Nu mai există o singură expresie care să nu tindă a se conforma curentelor dominante ale gândirii, iar ceea ce limba, devalorizată, nu mai poate face ea însăşi este înfăptuit cu precizie de mecanismele sociale”. (Horkheimer, Adorno, p. 13 – 19)

Dificultatea totalizării criticilor acerbe formulate de Horkheimer şi Adorno într-un corpus coerent, probabil şi teama de o posibilă recuperare i-au împins pe cei doi autori să aleagă o formă expozitivă puţin obişnuită unei cărţi care nu se voia nici eseu, nici pamflet, ci cercetare riguroasă. Lucrarea e alcătuită pe baza adjoncţiunii unor secvenţe discontinue în plan tematic, în care o serie de motive şi de argumente, de un negativism ireductibil, revin şi se interpelează circular, sub ipostaze variate. Întregul este o nesfârşită hărţuire a ceea ce cititorul mai conservă încă, după atâtea avataruri oribile ale istoriei, drept capital de naivitate, iluzie ori speranţă. Sumarul cuprinde un capitol dedicat Luminilor, două lungi digresiuni ilustrative, una despre „Ulise sau mit şi Raţiune”, cealaltă despre Julieta (marchizului de Sade), un amplu studiu asupra producţiei industriale de bunuri culturale, un altul abordând problema statutului şi originilor

antisemitismului, în fine un număr de 24 de note, de mici dimensiuni, între câteva rânduri şi câteva pagini. Stilul argumentării amplifică disconfortul lecturii: demonstraţia urmează o ordine capricioasă, mai degrabă zigzagată decât liniară, expresia e aforistică, subtilă, abstractă şi nu o dată absconsă, trimiterile de ordin anecdotic ori bibliografic, care ar putea servi drept repere, sunt rare, în fine, autorii îşi economisesc explicaţiile, ca şi când ar conta pe un implicit filosofic comun împărtăşit – prezumţie departe de a fi conformă realităţii.

Foarte adesea expunerea capătă alura unui rechizitoriu pasional, de o vehemenţă nihilistă, care aminteşte de Nietzsche. Primele fraze ale cărţii enunţă şi, în acelaşi timp, anunţă, într-un fel de *mise en abyme*, o viziune apocaliptică: „În toate timpurile, *Aufklärung-ul,* în sensul mai larg de gândire progresistă, a avut drept scop să-i elibereze pe oameni de teamă şi să-i facă suverani. Dar pământul, în întregime – luminat», străluceşte sub semnul calamităţilor care triumfa pretutindeni” (p. 21). Iar într-una din notele finale se spune că raţiunea joacă rolul unui „instrument de adaptare, şi nu pe cel al unui sedativ”, cum pare a fi uneori folosită. „Şiretenia sa constă din ce în ce mai mult în a-i transforma pe oameni în brute, şi nu în a stabili identitatea subiectului şi a obiectului. „Marile

filosofii ale istoriei trişează”. De fapt, „creştinismul, idealismul şi materialismul... îşi au partea de responsabilitate în acţiunile scelerate comise în numele lor. Ca mesageri ai puterii – în pofida bunelor intenţii – au devenit ele însele forţe istorice organizate, jucându-şi, ca atare, rolul sângeros în istoria reală a speciei umane” (p. 239 – 240).

După Horkheimer şi Adorno, chiar dacă Luminile au pretins că ar fi depăşit confuzia mito-poetică prin utilizarea analizei raţionale, ele au cedat unui nou mit. În fapt, ele reprezintă o versiune secularizată a credinţei religioase potrivit căreia Dumnezeu guvernează lumea. „Mitul devine Raţiune şi natura pură obiectivitate. Oamenii îşi plătesc sporirea propriei puteri, înstrăinându-se de obiectele asupra cărora o exercită. Raţiunea se comportă în privinţa lucrurilor ca un dictator în privinţa oamenilor: îi cunoaşte în măsura în care-i poate manipula”. (p. 27) „Tot ce nu se conformează criteriilor calculului şi utilităţii” îi e suspect. Când dezvoltarea nu-i este stingherită de vreo constrângere exterioară, nimic n-o poate îngrădi. Ea este „totalitară” (p. 24).

Semnificativ e faptul, pe care-l subliniază Martin Jay în erudita lui istorie a Şcolii de la Frankfurt, că aşa-numita „teorie critică” ajunsese în anii 40 să se îndepărteze de

lupta de clasă, ca piatră unghiulară a marxismului, substituindu-i un „nou motor al istoriei”, şi anume „conflictul mai vast dintre om şi natură”. Din acest punct de vedere, cartea pe care o dezbatem marchează o etapă în procesul rupturii cu ortodoxia marxistă. Aşa se explică abordarea fenomenului de „dominaţie” sub forme noneconomice, extinderea conceptului de *Lumières* asupra întregii gândiri occidentale, faptul că nu se mai caută răspunsuri problemelor culturale în infrastructura materială a societăţii, că, în analiza pe care o fac „legilor schimbului”, Horkheimer şi Adorno împrumută cel puţin tot atâta *Genealogiei moralei* a lui Nietzsche cât şi *Capitalului* lui Marx (Jay, p. 290 – 293).

Cu toate astea, cum se vede, cu deosebire în studiul dedicat culturii de masă, autorii se aliniază clar pe poziţiile stângii radicale, prin critica lor dură, implacabilă, la adresa modului în care societăţile capitalismului evoluat tratează arta şi literatura destinate consumului public, în scopuri distractive, consolatoare ori evazioniste. Chiar şi utilizarea în titlu a sintagmei „industrie de bunuri culturale” (*Kulturindustrie*), cuplată cu subtitlul „Raţiune şi mistificare a maselor”, urmăreşte să destrame iluzia conservată de terminologia uzuală de „cultură de masă”: ideea este că în aceasta din urmă nu există nimic

realmente „popular”, că toate produsele ei sunt standardizate, reificate, simplificate, schematizate, sărăcite din punct de vedere estetic, comandate spre a-i menţine pe receptori în letargie intelectuală, spre a-i transforma în „material statistic”.

Aparent, obiectivele producţiei par a se conforma dorinţelor consumatorilor. În realitate, dorinţele însele sunt fabricate, iar instrumentalizarea raţiunii îşi desfăşoară din plin virtualităţile. De fapt, „cercul manipulării şi al nevoitor induse închide din ce în ce mai mult reţeaua sistemului. Ceea ce nu se spune este că terenul pe care tehnica îşi dobândeşte puterea asupra societăţii e puterea celor care o domină economic. În zilele noastre, raţionalitatea tehnică e însăşi raţionalitatea dominării. Ea formează caracterul coercitiv al societăţii alienate; automobilele, bombele şi filmele asigură coeziunea sistemului, încât funcţia lor nivelatoare se repercutează asupra injustiţiei înseşi, pe care a favorizat-o” (Horkheimer, Adorno, p. 130). Nevoia oamenilor de a se distra e exploatată apologetic. Căci „a se amuza înseamnă a cădea de acord. Asta nu e cu putinţă decât dacă amuzamentul este izolat de ansamblul procesului social, dacă este tembelizat, sacrificând din capul locului pretenţia pe care o are orice operă, chiar cea mai

insignifiantă, de a reflecta totul în modestele sale limite. A se amuza înseamnă astfel: a nu gândi la nimic, a uita suferinţa chiar şi acolo unde ea este prezentă. E vorba, în fond, despre o formă a neputinţei. Este efectiv o fugă, dar nu, cum se pretinde, o fugă din faţa tristei realităţi, ci, dimpotrivă, o fugă dinaintea ultimei voinţe de rezistenţă pe care această realitate poate încă s-o fi lăsat să subziste în oricine” *(idem,* p. 153).

Neîndoielnic, analiza desfăşurată cu vervă pamfletară şi subtilitate de Horkheimer şi Adorno atrage atenţia asupra a numeroase aspecte nocive a ceea ce ei numesc, deloc inocent, „industria bunurilor culturale”. Azi însă, în şi mai mare măsură decât în anii 40 – 50, cercetarea lor apare marcată de câteva deficienţe majore. În primul rând, e de observat că, uzând de sintagma „industrie a bunurilor culturale”, cei doi autori postulează un concept unitar şi elitist al „culturii de masă”: pe de o puric, fiindcă îi atribuie o structură omogenă, pe de alta, fiindcă, judecând-o în funcţie de ierarhia tradiţională „înalt-jos”, o clasifică implicit în categoria derizoriului, a lipsei de „valoare” şi originalitate. Or, nu e necesară o lungă argumentaţie spre a dovedi că enorma complexitate a noţiunii actuale de „cultură de masă” integrează atât produse ale inventivităţii ori, mai exact, ale bricolajului

anonim, fantezist şi isteţ, cât şi produse realizate pe bandă rulantă, că nu se subordonează în niciun caz „doar” ideologiei dominante, că se defineşte nu numai prin accesibilitate şi răspândire, ci şi printr-o remarcabilă varietate de stiluri, o diversitate de atitudini şi o rapidă reciclare a modelelor. Caracterul repetitiv şi standardizat al multor produse nu exclude existenţa altora, spontane, proaspete, inovatoare, nu o dată subversive. În cultura de masă întâlnim adesea deşeuri ale culturii înalte, desfigurate şi transformate în kitsch-uri, dar şi numeroase iniţiative locale, traducând în forme neaşteptate şi acroşante, în sonuri, cuvinte, culori, ritmuri (ca, de pildă, în jazz, blues, rock, pictura „naivă” etc.), aspiraţiile, trăirile şi sensibilităţile unui prezent tumultuos, în vertiginoasă prefacere.

De fapt, cultura de masă este un imens câmp interrelaţionat şi conflictual, în care diferite grupuri şi subgrupuri de clasă, de rasă, de vârstă, de *gender* îşi negociază continuu mesajele şi influenţele. Reprezentarea receptorilor ca o masă amorfă, pasivă, cu reacţii previzibile e total anacronică. Dictaturile s-au hrănit multă vreme cu iluzia că au reuşit să-şi transforme subordonaţii în marionete, operând la ordin. De fapt, dincolo de scurte interludii, în care fascinaţia liderului charismatic ori teama

de represiune au redus la tăcere împotrivirile, tendinţelor de uniformizare forţată li s-a opus dintotdeauna o rezistenţă mai mult sau mai puţin explicită, aşa cum constatăm că se întâmplă şi azi, în condiţiile globalizării.

În întregul ei, cartea lui Horkheimer şi Adorno – după observaţia judicioasă a lui Habermas – „se îndreaptă nu doar împotriva funcţiei iraţionale a ideologiei burgheze, ci şi împotriva potenţialului raţional al culturii burgheze înseşi” (Habermas, e, p. 124). Aşa se explică faptul că autorii trec cu desăvârşire sub tăcere o serie de laturi esenţiale ale modernităţii culturale: „autoreflecţia ştiinţelor dincolo de generarea de cunoştinţe valorificabile tehnic”, „fundamentele universaliste ale dreptului şi moralei”, „productivitatea şi forţa bulversantă a experienţelor estetice fundamentale” etc. (*ibidem*, p. 120). A considera raţiunea „numai” sub raport instrumental şi manipulatoriu, a-i denunţa mereu şi mereu perversitatea, tendinţa oarbă spre dominare, spre idolatrizarea tehnicii şi a puterii, incapacitatea de a mai promova o terapie plauzibilă a relelor de care suferim, e desigur foarte unilateral. Totuşi, în sarcasmul amar şi în sistematizarea ei selectivă, *Dialectica Luminilor* ar trebui citită mai puţin ca un diagnostic şi, mai mult, ca un avertisment. Cine ar putea nega, după Auschwitz, că „misterioasa dispoziţie pe

care o au masele de a se lăsa fascinate de orice fel de despotism, afinitatea lor autodestructivă cu paranoia rasistă, toată această absurditate incomprehensibilă relevă slăbiciunea inteligenţei teoretice actuale”? Iar ideea că originea „regresiunii Raţiunii spre mitologie nu trebuie căutată atât în mitologiile moderne, naţionaliste, păgâne etc., special concepute în vederea unei asemenea regresiuni, cât în Raţiunea însăşi, paralizată de teama pe care i-o inspiră adevărul” (Horkheimer, Adorno, p. 16) – ideea aceasta, în pofida inconfortului ei, ar trebui îndelung meditată.

Feyerabend şi limitele raţionalităţii

Unul dintre textele cele mai provocatoare despre limitele raţionalităţii, scris cu vioiciune, umor, talent polemic, cu un spirit nonconformist bucuros parcă să-şi etaleze fronda şi să-l descumpănească pe cititor, este *Against Method* (1975) de Paul Feyerabend. Şi totuşi, în pofida aparenţelor, cartea despre care vorbesc trădează, la un examen mai atent, o iubire rănită mai degrabă decât o adversitate de principiu. Cu perspicacitatea ce-i era proprie, I.P. Culianu remarcase încă de mult (1984), că autorul ei este tributar *de facto* „aceluiaşi raţionalism a

cărui execrare o profesează” (Culianu, a, p. 13).

Preocuparea centrală a lui Feyerabend constă în descrierea statutului cunoaşterii ştiinţifice în lumea contemporană, ceea ce presupune, logic, şi abordarea raţionalităţii, a rolului şi limitelor sale. Autorul îşi anunţă încă din cele trei prefeţe (la prima ediţie, la ediţia a treia – 1992 – şi la ediţia în limba chineză) atât intenţia demitizării discursului triumfalist despre ştiinţă, cât şi maniera în care o va face. Aflăm că opera lui nu e un tratat sistematic, ci o scrisoare către un prieten (filosoful ştiinţei Imre Lakatos), în care scop ţine seamă de idiosincraziile acestuia, de faptul că Lakatos era un raţionalist şi un admirator al lui Popper (de unde insistenţa pe ambele teme), că-i plăcea hazul şi preţuia ironia, că-l denumea în glumă „anarhist” (ceea ce-l face să accepte termenul, nu Jitât ca „marcă” definitorie, cât ca „mască” circumstanţială). Şi, spre a oferi o dovadă imediată că întreaga carte trebuie pusă sub semnul unui „joc” intelectual superior, Feyerabend dă exemplul uneia dintre aserţiunile sale teribiliste, ce a stârnit o vâlvă enormă, părând multora că-i rezumă convingerile: aşa-zisul principiu al lui *anything goes* (= „merge oricum”, „indiferent de metodă, rezultatul e acelaşi”). De fapt – explică el – principiile nu pot fi discutate fructuos decât în

limitele unor situaţii concrete de cercetare. Iar în cazul dat, exprimarea era ironică, fiind atribuită unui raţionalist înspăimântat probabil de haosul şi imprevizibilitatea cu care se desfăşoară istoria. Reiese deci că ar fi absurd să facem din ea un slogan definitoriu pentru poziţiile autorului.

Această evidentă autorelativizare a propriilor opinii, lansată în chiar prima pagină a cărţii (şi pe care, din păcate, unii par ori se prefac că o ignoră), spune multe despre modul, în acelaşi timp ludic şi foarte angajat, iubitor de paradoxuri şi participativ, caracteristic lui Feyerabend. Ea ne sugerează şi o cheie de lectură: atenţia la nuanţe, toleranţa faţă de incoerenţe şi detalii şocante. Autorul are ceva din farmecul elocuţiei spontane, cu reliefurile şi umbrele sale inevitabile. E de un *je-m'en-fichisme* simpatic, care nu se sfieşte de amestecul de genuri (inserţia unor elemente autobiografice), nici de caracterul repetitiv, nici de dezordinea compoziţională a operei. El reia în nenumărate variante, nu totdeauna perfect coincidente, aceleaşi teze, apropiate epistemologic de ideile lui Thomas Kuhn şi legitimate – cum ni se spune în prefaţa din 1987 – de concepţiile unor fizicieni şi mari gânditori ca Mach, Boltzmann, Einstein, Bohr, recunoscuţi de comunitatea ştiinţifică, dar interpretaţi distorsionat,

după părerea lui, de „rozătoarele” pozitivismului, ale Bisericii ori ale raţionalismului critic!

O mărturie extrem de importantă spre a înţelege exact intenţiile autorului o putem obţine coroborând un pasaj din introducerea cărţii cu un altul adăugat ulterior. La finele introducerii, Feyerabend avertiza: „Desigur, s-ar putea să vină o vreme când va fi necesar să dăm raţiunii un avantaj temporar, când va fi înţelept să-i apărăm principiile până la excluderea a orice altceva. Cred că nu trăim încă într-o asemenea epocă”. În subsolul aceleiaşi pagini, autorul scria, 22 de ani mai târziu: „Aceasta era părerea mea în 1970, când scriam prima versiune a acestui eseu. Vremurile s-au schimbat. Luând în considerare anumite tendinţe ale educaţiei în Statele Unite *(politically correct*, programele academice etc.), în filosofie (postmodernism) şi în genere în lume, cred că acum trebuie să-i dăm raţiunii o mai mare greutate, nu pentru că este şi a fost totdeauna fundamentală, ci pentru că pare că în împrejurări care survin frecvent azi (dar pot dispărea mâine) ea este necesară unei abordări mai umane” (Feyerabend, a, p. 13). Menţionez că şi alte modificări introduse în ediţia a treia merg în acelaşi sens, estompând câte ceva din agresivităţile pamfletare ale primei ediţii şi rectificând într-un sens mai responsabil (dar, se înţelege,

cu pierdere de culoare!) figura de „dadaist frivol” pe care o arbora uneori acolo autorul.

Voi reţine din procesul intentat – după cum vom vedea – nu atât raţionalităţii, cât raţionalismului îngust şi mulţumit de sine trei aspecte centrale: 1. insuficienţele metodologiei raţionaliste a cunoaşterii ştiinţifice; 2. pledoaria pentru deschidere, inventivitate, combaterea rigidităţii şi dogmatismului; 3. identificarea ştiinţei cu „o tradiţie printre altele”.

1. Viziunea despre ştiinţă – veritabil model al raţiunii – pe care ne-o oferă Feyerabend este necruţătoare cu locurile comune ale unui anume pozitivism triumfalist, având încă drept de cetate în rândurile publicului mediu. Ea deconstruieşte o serie întreagă de idei gata făcute şi introduce o stare de disconfort în spirit. Ne arată că ştiinţa nu e unitară, că ea conţine o mare varietate de abordări şi metode, care se bat adesea cap în cap, că obţine performanţe uimitoare, dar provizorii, mereu contestabile, că se realizează în practică printr-o combinare de factori în care iraţionalitatea, banii şi politica joacă un mare rol. Se numără desigur printre cele mai admirabile invenţii ale spiritului omenesc, dar ni se înfăţişează adesea împachetată în ideologii, care se servesc de ea spre a comite „crime culturale”. „Ştiinţa e plină de lacune şi

contradicţii, ignoranţa, încăpăţânarea, prejudecăţile, minciuna, departe de a-i împiedica mersul înainte, pot s-o ajute, în vreme ce virtuţile tradiţionale ale preciziei, consistenţei, onestităţii, respectului pentru fapte, maximului de cunoaştere în circumstanţele date, dacă sunt practicate cu determinare, pot să-i aducă stagnarea". (p. 197) „Suntem departe de vechea idee (platonică) de ştiinţă ca sistem de enunţuri, dezvoltându-se prin experimente şi observaţii, controlat de standarde raţionale durabile". (prefaţa la ediţia a treia)

Centrală în ancheta lui Feyerabend este explorarea incongruenţei cercetării de vârf a vremii noastre (îndeosebi din ştiinţele „tari") cu principiile şi metodele raţionalismului, în sensul larg al termenului (incluzând nu numai raţionalismul clasic, ci şi empirismul logic şi raţionalismul critic, în versiunea lui Popper). Astfel, separaţia introdusă între „contextul descoperirii" şi „contextul justificării" nu s-ar susţine, întrucât în practică cele două contexte nu lucrează alături, ci împreună, într-un mixaj greu (şi, de obicei, inutil) de analizat în părţi. La fel, distincţia rituală între „prescripţie" (ceea ce „trebuie" făcut, conform metodei) şi „descripţie" (ceea ce se „întâmplă" efectiv) nu poate avea decât un caracter provizoriu, nicidecum semnificaţia unei frontiere

despărţitoare. O altă deosebire perimată e cea dintre „observaţie” şi „teorie”: experienţa arată că observaţia fără teorie e tot atât de implauzibilă ca şi teoria fără observaţie. Desfacerea şi reificarea unor componente ale procesului cercetării atât de intim conectate, operând într-o dialectică vie, cu mişcări de du-te-vino indiscriminabile între termenii polari, sunt cu siguranţă contraproductive şi, în orice caz, nu corespund cu ceea ce ştim despre descoperirile recente.

Surprinzătoare, la prima privire, este constatarea că nicio teorie nu se acordă cu toate faptele aparţinând domeniului ei de referinţă. Feyerabend oferă o listă impresionantă de exemple de dezacord, fie de ordin cantitativ (aici intră anomalii depistate nu doar la Copernic şi Galilei, ci şi la Newton şi Einstein), fie de ordin calitativ (când teoria contrazice circumstanţe uşor de observat şi familiare fiecăruia, ceea ce conştientizează distanţa dintre lumea în care trăim, declarată „aparentă”, şi lumea ştiinţei, bazată exclusiv pe experimente şi formule matematice). Dar dacă aşa stau lucrurile, cum mai poate fi confirmată sau invalidată o teorie? Renunţând la criteriul falsificării preconizat de Popper – crede Feyerabend – şi acceptând operaţional posibilitatea contrainducţiei, altfel spus, consimţind să plecăm nu numai de la fapte spre

teorii, ci şi invers, de la teorii spre fapte (p. 50 – 51).

Este evident că în raport cu „anarhismul” lui Feyerabend, raţionalismul critic al lui Popper pare încă prea dogmatic, deşi am impresia că în multe privinţe deosebirile sunt cumva înadins accentuate (din gelozie? vanitate?). De pildă, deşi Popper este un adversar rezolut al inducţiei, importanţa pe care o acordă conceptului de teorie n-ar sugera oare că el ar putea accepta ideea de „contrainducţie”, lansată de Feyerabend? Cel din urmă nici nu-şi pune problema, rămânând, în cazul Popper, intratabil. Cum o dovedeşte, cu asupra de măsură, paragraful următor: „Oriunde am privi, orice exemple am considera, constatăm că principiile raţionalismului critic (ia falsificările în serios; întăreşte conţinutul; evită ipotezele ad-hoc; fii onest – orice semnifică asta ş.a.m.d.) şi, *a fortiori*, principiile empirismului logic (fii precis; bazează-ţi teoriile pe măsurători; evită ideile vagi şi netestabile ş.a.m.d.), deşi practicate în arii speciale, dau o imagine inadecvată a dezvoltării trecute a ştiinţei ca totalitate şi sunt susceptibile s-o împiedice în viitor” (p. 157). Critica îmi pare exagerată şi, oricum, trebuie ţinut cont de faptul că are în vedere nu atât erorile lui Popper, cât limitele lui, întrucât nu-i neagă utilitatea recomandărilor într-o serie de cazuri, ci doar

inoportunitatea lor în altele.

Unde Feyerabend are clar dreptate este în afirmaţia că ştiinţa e mult mai „noroioasă” şi mai „iraţională” decât se crede în genere, că devierile şi neglijenţele de care se face uneori caz constituie adesea, în perspectivă istorică, factori propulsivi. „Fără haos nu există cunoaştere – scrie el.

— Fără o frecventă contestare a raţiunii nu există progres. Ideile care formează astăzi baza reală a ştiinţei există doar pentru că au fost socotite când va prejudecăţi, îngâmfări, pasiuni; pentru că s-au opus raţiunii; şi pentru că li s-a permis să-şi croiască drumul propriu”. (p. 158)

În nouă din capitolele cărţii (dintr-un total de 20 plus două apendice), Feyerabend ilustrează, prin discutarea foarte analitică a „dosarului Galilei”, modul în care s-a impus teoria heliocentrică. În opinia lui, victoria lui Galilei se explică printr-o combinaţie de factori raţionali şi iraţionali. Pentru a-şi convinge potrivnicii, savantul s-a folosit nu doar de argumente, ci şi de propagandă, emoţii, ipoteze ad-hoc, prejudecăţi de toate felurile (p. 124). De cealaltă parte, experţii Bisericii, contrariu unei reprezentări acreditate în secolul al XIX-lea, erau destul de „deschişi”: păreau să meargă până la a accepta teoria lui Copernic ca ipoteză, nu însă ca adevăr. Ar fi ceva

asemănător cu procedura fizicienilor contemporani din domeniul energiilor înalte, care consideră orice teorie drept un instrument de predicţie, respingând ferm pretenţia ei de adevăr ca fiind metafizică şi speculativă. Nu trebuie uitat apoi că Bisericii îi revenea să se ocupe de „calitatea vieţii" şi să răspundă întrebărilor fundamentale despre origine şi scopuri. De aceea, era până la urmă justificat să dorească a-i proteja pe oameni de consecinţele unei doctrine eficiente în domeniul ei, „dar incapabilă să susţină o viaţă armonioasă" (p. 131 – 133). Concluzia lui Feyerabend (care, de altfel, nu este singulară, între alţii Pierre Duhem gândea la fel) admite că, în esenţă şi în condiţiile date, învinuirile aduse de Biserică lui Galilei erau „raţionale", iar tentativele actuale de revizuire a procesului denotă „oportunism şi lipsă de perspectivă" (p. 125).

2. Scopul lui Feyerabend – după cum o mărturiseşte undeva – nu este să înlocuiască un set de reguli generale prin altul, ci să arate că toate metodologiile, chiar şi cele mai evidente, îşi au propriile limite. Idealismul, de pildă, consideră că există o raţionalitate universală (legea divină, justiţia), independentă de modalităţi, context, circumstanţe istorice, dând naştere la standarde aplicabile la modul general. Potrivit naturalismului, regulile şi standardele

sunt obţinute prin analiza tradiţiilor, ceea ce, în cazul ştiinţei, care încorporează mai multe tradiţii, naşte riscul promovării unor standarde incompatibile cu obiectul studiat.

Dar dacă idealismul pretinde că raţiunea guvernează complet cercetarea, naturalismul susţine, dimpotrivă, că raţiunea este deplin determinată de cercetare. Din această aporie, Feyerabend iese adoptând o perspectivă interacţionistă, care implică deplasări de la ipoteză spre observaţie şi de in observaţie spre ipoteză, prin ajustări reciproce. Finalmente, ajutându-se de exemple asupra cărora nu pot stărui aici, el încearcă să demonstreze că uneori trebuie să ne debarasăm până şi de standardele cele mai solide, cum ar fi, de exemplu, al „noncontradicţiei” (în care unii filosofi cred „precum în dogma imaculatei concepţii a Fecioarei”!), ori să acceptăm teorii „inconsistente”, fiindcă tocmai ele se pot dovedi fructuoase (p. 233 – 236). Epistemologia pentru care pledează se dovedeşte flexibilă şi imaginativă, raţională într-un sens nominalist al termenului; ea consideră raţiunea drept o varietate de procedee justificate pentru a obţine controlul într-o situaţie dată, nu o trăsătură generală, o esenţă comună oricărei practici ştiinţifice.

În mod obişnuit, profanul tinde să creadă că

organele de simţ nu-l înşală şi că pe traiectul dintre el şi lume nu apar factori care să-i distorsioneze reprezentarea. Dar şi omul de ştiinţă îşi structurează icoriile şi uzează de tehnici implicând presupoziţii pe care le ignoră ori nu le poate testa. Spre a analiza felul în care observăm şi a conştientiza implicitările care ne modelează viziunea, e necesară o critică „din a fără", sustrasă inerentelor noastre. Căci ceea ce numim „evidenţă" conţine nu numai o descriere mai mult sau mai puţin obiectivă a stării de lucruri, ci şi elemente subiective şi mitice. Ataşamentul inerţial faţă de ceea ce ne e familiar poate fi învins doar prin adoptarea unor ipoteze alternative. Avem pur şi simplu nevoie de a construi „o lume imaginară *(a dream-world*), ca să descoperim trăsăturile lumii reale în care locuim". Prima treaptă în critica faptelor, a procedurilor şi a noţiunilor familiare, constă în încercarea de a „rupe cercul", de a inventa un nou sistem conceptual, care să se confrunte cu cele mai atent stabilite rezultate observaţionale şi cu cele mai plauzibile principii teoretice. Acest demers contrainductiv este – ni se spune – „rezonabil" şi are totdeauna şanse de succes (p. 21 – 23).

Feyerabend apără ferm prerogativele gândirii creatoare, libere, inventive, deschise controversei, care caută „mutări noi" şi se opune cu hotărâre dogmatismului

şi soluţiilor rutiniere. În această privinţă, coincide în opinii cu Karl Popper, marele său adversar, împărtăşind cu el preţuirea spiritului critic, ca instanţă majoră, indispensabilă activităţii intelectuale. „Unanimitatea de opinii poate fi potrivită unei Biserici rigide, unor victime ahtiate de mituri vechi sau noi, unor discipoli slabi sau voluntari ai vreunui tiran. Cunoaşterii obiective îi e însă necesară diversitatea de opinii. Doar o metodă care o încurajează e compatibilă cu o perspectivă umanistă”. (p. 31 – 32) Pluralismul este o necesitate, nu doar în politică, în arte ori în materie de credinţe, ci şi în ştiinţă. De aceea, nu e nimic surprinzător în faptul că nu există o singură teorie a cuantelor, enunţată în acelaşi mod de toţi fizicienii. Diferenţele dintre Bohr, Dirac, Feynman, von Neumann sugerează că teoreticienii ajung să se deosebească între ei precum catolicii de protestanţi: uzează de aceleaşi texte, dar le interpretează în sens contrar.

3. Între aserţiunile lui Feyerabend care au stârnit vâlvă, se numără desigur şi cea care postulează că ştiinţa nu e decât „o tradiţie printre altele”, cu prerogative de cunoaştere nici mai mari, nici mai mici, ci doar diferite. Tradiţiile, ne spune autorul, „nu sunt nici bune, nici rele, ele pur şi simplu există”. Şi adaugă propoziţia şocantă:

„Obiectiv vorbind, adică independent de participarea la o tradiţie, nu se prea poate alege între umanitarism şi antisemitism” (p. 225). În altă carte a sa, de care va veni vorba mai jos, *Farewell to Reason*, regăsim formularea tranşantă: „Afirm că nu există nicio raţiune obiectivă de a prefera ştiinţa şi raţionalismul occidental altor tradiţii” (Feyerabend, b, p. 338).

Raţionalitatea, tradiţie ea însăşi, n-ar avea calitatea să arbitreze între tradiţii, deci să se pronunţe în favoarea uneia sau a alteia, de pildă, să aleagă în litigiul dintre ştiinţă şi credinţă, dintre gândirea logic-raţională şi cea mitico-simbolică. Dar dacă aşa stau lucrurile, ar reieşi, continuând jocul dilemelor, că este ilegitim să preferăm democraţia dictaturii, civilizaţia barbariei, autonomia persoanei supunerii oarbe pe care o reclamă toate fundamentalismele? Şi atunci se pune întrebarea dacă nu cumva o opţiune valorică nu poate fi susţinută prin argumente, dacă nu cumva motivarea ei e doar produsul credinţelor, ideologiei ori al determinărilor instinctuale. Să nu existe realmente nicio şansă de a înfrânge sau de a limita subiectivismul legat firesc de orice luare de poziţie? Să fie imposibilă o comparaţie pe baze cât de cât obiective între culturi şi tradiţii? Practica ne obligă totuşi, vrând-nevrând, să procedăm la asemenea comparaţii; le

efectuăm atunci într-o stare „somnambulică”, după expresia lui Andrei Cornea (A. Cornea, a, p. 43)? Ori poate ne lăsăm aleşi în loc să alegem? Neutralismul axiologic al lui Feyerabend pune mari şi delicate probleme. Voi reveni mai jos asupra lor. Deocamdată aş vrea să continui expunerea tezelor autorului.

Faptul că ştiinţa occidentală domină întreaga lume nu se explică, după Feyerabend, prin aceea că raţiunea ar fi fost exploatată în „raţionalitatea ei inerentă”, ci prin folosirea forţei (naţiunile coloniale şi-au impus pretutindeni modul de viaţă şi standardele de civilizaţie), ca şi prin nevoia imperioasă a popoarelor defavorizate de a se înarma cu mijloacele militare moderne, atât de eficient dezvoltate de Occident. Invadându-i pe alţii, omul alb a distrus în numele „progresului cunoaşterii” obiceiuri şi tradiţii adesea de mare preţ. Iar dacă vechile doctrine şi miturile primitive par de multe ori stranii şi lipsite de sens, aceasta se datorează faptului că informaţia pe care o conţin este fie necunoscută, fie distorsionată de filologii şi antropologii nefamiliarizaţi cu culturile cercetate. Un exemplu privilegiat dat de Feyerabend se referă la comuniştii chinezi, lăudaţi că ar fi combătut „şovinismul” ştiinţei occidentale (constând în tendinţa de universalizare a propriilor principii şi metode prin „tactici de presiune,

intimidare şi lobby”). Dându-şi seama de primejdiile acestui „şovinism”, partidul comunist ar fi intervenit în favoarea restaurării unei importante părţi a moştenirii intelectuale şi emoţionale a poporului chinez, în particular ar fi promovat, ca o contrapondere, medicina tradiţională, capabilă efectiv de rezultate spectaculare (Feyerabend, b, p. 163). Feyerabend nu neagă, desigur, că medicina europeană a contribuit la eradicarea unor maladii infecţioase şi, putem adăuga, la reducerea mortalităţii infantile şi prelungirea duratei medii de viaţă etc., dar nu vrea să accepte că ar fi unica tradiţie care are lucruri bune de oferit, că n-ar exista şi alte forme de investigaţie şi terapie importante (p. 37 – 38).

În schimb, în cazul Japoniei, Feyerabend admite că asumarea deliberată a viziunii ştiinţifice occidentale asupra lumii, deşi socotită „barbară” de mulţi conservatori niponi, a dus la succese sub raport material şi tehnologic, deoarece a oferit o motivaţie puternică oamenilor, fără a-i lega de o anumită ideologie. Ştiinţa – sugerează filosoful – e ca un steag. E unitar, însă sub faldurile lui fiecare poate face ce vrea. Dar pentru „marginali” *(outsiders),* din rândul cărora citează pe filosofi, mistici, profeţi New Age, „uniformitatea” devine „un dezastru”, pentru că-i împinge la angajamente din cele mai înguste ca orizont spiritual (p.

250).

În prefaţa ediţiei din 1987, Feyerabend ţine să reclame, ca un articol de crez, ideea egalităţii de tratament între ştiinţă şi tradiţii: „Ştiinţa poate sta pe propriile-i picioare, neavând nevoie de vreun ajutor din partea raţionaliştilor, a umaniştilor, a marxiştilor şi a altor mişcări religioase similare”; la fel, „culturile nonştiinţifice, procedurile şi presupoziţiile lor stau pe propriile picioare şi trebuie să le fie îngăduit să procedeze aşa”. Şi fiindcă ştiinţa ocupă o poziţie de forţă în societatea contemporană, ceea ce atrage după sine pericolul impietării asupra domeniilor pe care nu le controlează, Feyerabend insistă să i se prezerve statutul autonom. Programul său este liberal, dar iremediabil atins de utopie: „Ştiinţa trebuie să fie protejată de ideologii, iar societăţile, îndeosebi societăţile democratice, să fie protejate de ştiinţă… într-o democraţie e imperativ ca instituţiile ştiinţifice, programele de cercetare şi planurile să fie supuse controlului public, ca între stat şi ştiinţă să fie introdusă o separaţie, asemănătoare celei existente între stat şi instituţiile religioase, ca ştiinţa să fie propagată ca un punct de vedere printre altele, şi nu drept calea unică spre adevăr şi realitate” (Feyerabend, a, p. VIII). Toate revendicările acestea nu depăşesc un stadiu pur

dezierativ, întrucât Feyerabend nici nu-şi pune problema căilor prin care ar putea fi transformate în fapt. De altfel, programul însuşi rămâne contradictoriu, câtă vreme individualismul său sfidător nu numai că nu se disociază, ci se înclină admirativ în faţa etatismului centralist al comuniştilor chinezi, care voiau să impună prin mijloace administrative prevalenta medicinei tradiţionale. Şi ştim bine că sintagma „mijloace administrative” are un caracter eufemistic; ea înseamnă, de fapt, represiune şi teroare…

Pentru a întregi imaginea, nu totdeauna foarte coerentă, a lui Feyerabend, voi reţine câteva dintre precizările şi judecăţile retrospective cuprinse în ultima prefaţă la *Against Method*, din 1992, combinându-le cu unele aserţiuni din *Farewell to Reason*. Recapitulând ce s-a petrecut semnificativ de la apariţia primei sale cărţi, autorul găseşte că tezele de bază i-au fost confirmate. Caracterul nonunitar al ştiinţei, rolul dogmatic al raţionalizării, importanţa factorilor extraştiinţifici în obţinerea unor rezultate eficiente, definiţia negociată a ceea ce este un „fapt”, inexistenţa „soluţiilor generale” etc. – toate acestea au câştigat în conştientizare şi audienţă. E clar acum – notează Feyerabend – că e nevoie de o nouă filosofie, îndeosebi de noi termeni. Cercetătorii se întreabă astfel dacă ei produc „descoperiri” sau

„invenţii”, oricât de „obiective” le sunt rezultatele. „Vom continua oare să utilizăm termeni demodaţi ca să descriem noile străpungeri sau ar fi preferabil să ne folosim de un nou limbaj? Iar poeţii şi jurnaliştii nu ne-ar fi de un mare ajutor în găsirea acestui limbaj? „Pe de altă parte, schimbările survenite ridică din nou problema raporturilor dintre ştiinţă şi democraţie, „pentru mine – ne încredinţează autorul – cea mai importantă chestiune”. Căci – se explică el – „motivul meu principal de a scrie această carte a fost unul umanitar, şi nu intelectual. Am dorit să-i ajut pe oameni, şi nu să sporesc cunoaşterea”. Autorul nu se consideră un „populist”, niciun „relativist”, pentru care nu există „adevăruri în sine”, ci doar adevăruri valabile pentru cutare ori cutare grup şi/sau individ. „Tot ce spun e că non-experţii ştiu adesea mai mult decât experţii şi că trebuie, de aceea, să fie consultaţi, că profeţii adevărului (incluzându-i pe cei ce uzează de argumente) sunt adesea purtaţi de o viziune în conflict cu datele reale pe care e de presupus că au a le explora”. (p. XIII)

În *Farewell to Reason* găsim aceiaşi cai de bătaie: scientismul triumfalist, raţionalismul dogmatic, opacitatea conservatoare, închiderea rigidă în sistem, teama de nou, prevalenţa acordată ştiinţei faţă de alte tradiţii. Adversarul relativismului de adineauri se declară acum relativist, ceea

ce nu e chiar o surpriză pentru cine l-a citit atent (surprinzătoare era formularea citată mai sus!). „Scopul meu – scrie Feyerabend – e să arăt că relativismul este rezonabil, uman şi mai răspândit decât se crede în general”. (Feyerabend, b, p. 21) „Rezonabilul”, cum se vede, e conotat pozitiv, constituind în ochii „anarhistului” autor, aşa cum am mai constatat urmărindu-l, o caracteristică a gândirii adecvate. Explicaţia e simplă: ea se leagă de nominalismul pe care l-am semnalat deja, ca şi de distincţia introdusă în *Farewell to Reason* între ceea ce e „raţional” (rezonabil) şi ceea ce e postulat substanţialist, ca Raţiune (cu majusculă). O serie de gânditori, „confuzi şi zdruncinaţi de complexităţile istoriei, au zis adio raţiunii, înlocuind-o printr-o caricatură... o Raţiune, cu R majuscul, ca să-mi utilizez propria terminologie. Ea a cunoscut un mare succes printre filosofii care nu iubesc complexitatea şi printre politicieni (tehnocraţi, bancheri etc.) dispuşi să dea o anume clasă luptei lor pentru dominarea lumii. Aceasta înseamnă un dezastru pentru ceilalţi, adică pentru noi toţi. A venit vremea să-i spunem adio” (p. 21 – 25).

Asaltul iraţionalului

Unul dintre fenomenele semnificative ale secolului

XX îl constituie resurgenţa tipului de cunoaştere pe care-l voi numi, printr-o sintagmă imperfectă, mitico-simbolic. Acest mod de reprezentare şi gândire a interiorităţii sufleteşti şi a lumii, în întreaga bogăţie a aspectelor ei vizibile ori inaparente, dar care nu dispune de un domeniu rezervat, de vreme ce, în afară de mitologie, mistică, religie, magie, contaminează şi ştiinţa, şi artele, şi literatura, constituie cea mai importantă provocare la adresa raţiunii, sub ipostaza ei canonică, aristotelico-galileiană. Spre a indica rapid pulsul vremii şi orientările contemporane, voi extrage câte un pasaj din două cărţi pe care le separă trei decenii. Cel dintâi aparţine lucrării lui Gilbert Durând *Structurile antropologice ale imaginarului* (1969). Iată-l: „Civilizaţia noastră raţionalistă şi cultul ei pentru demistificarea obiectivă se văd înecate în fapt de resurgenţa subiectivităţii vexate şi a iraţionalului. În mod anarhic, drepturile la o imaginaţie plenară sunt revendicate atât de multiplicarea psihozelor, de apelul la alcoolism şi stupefiante, de jazz, de ciudate hobby-uri, cât şi de doctrinele iraţionaliste şi exaltarea celor mai informale forme ale artei” (Durând, a, p. 529). Cel de-al doilea text, din 1997, îi aparţine lui Claude Rivière (*Socio-antropologia religiilor)*: „Ideea că sacrul se retrage când ştiinţa progresează este banală. Şi, cu toate acestea, nimic

nu este mai puţin sigur!... De la credinţa în farfurii zburătoare până la cultul starurilor din sport, cinema, televiziune, de la fascinaţia exercitată de un lider autoritar (Hitler, Stalin) până la misterul redutabil al unui virus care-i leagă între ei pe Eros şi Thanatos, de la atracţia faţă de zeul-ban până la gustul estetic pentru o natură ecologic pură, viaţa obişnuită se scaldă în *mysterium, fascinans* şi *tremendum.* Un sacru desigur eratic, **pe** care, vorbind despre sacrul «sălbatic», Bastide l-a opus sacrului domesticit de Biserici! Reapariţia ezoterismului ca mod de a decripta insolitul, bizarul, noul e tot un semn al permanenţei credinţelor în forţe magico-religioase" (Rivière, p. 26). De notat că cei trei termeni: *mysterium, fascinans, tremendum* sunt folosiţi de Rudolf Otto într-o carte faimoasă: *Sacrul. Despre elementul iraţional din ideea divinului şi despre relaţia lui cu raţionalul* (1917) pentru caracterizarea „numinosului" (de la *numen*, prin analogie cu *lumen),* categorie care exprimă puterea divină, dar nu e sesizabilă conceptual: „Nu-i poţi ajuta pe oameni s-o înţeleagă decât încercând să-i călăuzeşti, pe calea analizei, spre acel punct al propriului lor suflet de unde ea poate apoi să ţâşnească şi să izvorască singură, făcându-i conştienţi de existenţa ei" (Otto, p. 15).

În planul ideilor, interesul crescând pentru laturile

iraţionale ale sufletului omenesc, concretizate în perioada interbelică de voga psihanalizei ori de cercetările antropologice ale lui B. Malinowski, F. Boas etc., s-a manifestat, după al doilea război mondial, şi probabil nu fără legătură cu ororile sale, printr-o lungă serie de lucrări pe care nu le pot evoca aici. Printre numele savanţilor ce au dobândit o largă audienţă, alături de Ernst Cassirer, Claude Lévi-Strauss, Roger Caillois, Roger Bastide, Gilbert Durand, Georges Dumézil, Henri Corbin ş.a. se numără Mircea Eliade şi, ultim venit, însă, din nenorocire, plecat mult înainte de a-şi fi dat întreaga măsură, Ioan Petru Culianu.

Revalorizarea miturilor

Trăsătura comună a tuturor autorilor contemporani care se ocupă de mituri şi magie e că denunţă, direct sau implicit, caracterul europocentric şi intelectualist al antropologiei de la începutul secolului XX, reprezentată, printre alţii, de James Frazer, cu celebra lui colecţie *Creanga de aur,* ori de L. Lévy-Bruhl, cu teoriile sale despre „mentalitatea prelogică”. Tezele noii ştiinţe antropologice sunt clare, corespunzând unei lumi decolonizate şi unei civilizaţii în proces rapid de

globalizare: aşa-zişii „primitivi” nu sunt inferiori, ci defavorizaţi; ei ilustrează o altă faţă a inteligenţei omeneşti decât cea a lumii euro-atlantice; mitul nu e o legendă mincinoasă, care poate şi trebuie înlăturată, cum afirma raţionalismul în zilele lui de glorie, ci un mod de gândire semantic autonom, avându-şi propria sferă de adevăr. Nu este – cum spune Mircea Eliade – „o creaţie puerilă şi aberantă a unei umanităţi primitive, ci expresia unui mod de a fi în lume” (Eliade, a, p. 126).

O prezentare descriptivă a universului mitic nu este uşor de făcut, în măsura în care autorii chemaţi în sprijin nu sunt totdeauna de acord între ei. De altă parte, apar diferenţe şi în folosirea terminologiei. Avertismentul lui Lévi-Strauss e, de aceea, bine-venit: „Noţiunea de mit e o categorie a gândirii noastre, pe care o folosim în chip arbitrar pentru a cuprinde în acelaşi termen tentativele de a explica fenomene naturale, opere de literatură orală, speculaţii filosofice şi cazuri de apariţie a unor procese lingvistice în conştiinţa subiectivă” (Lévi-Strauss, b, p. 29).

Majoritatea autorilor consideră discursul mitic ca pe o formă antagonistă şi, în acelaşi timp, complementară a discursului raţional, coextensivă cu însăşi dezvoltarea lui Homo Sapiens. În versiunea sa originară, el rezidă într-o povestire încărcată de simboluri, care răspunde

întrebărilor fundamentale, privind originea universului şi a oamenilor, moartea, suferinţa, relaţiile cu natura şi cu zeii, lumea de „dincolo”, cum au ajuns să existe lucrurile şi meşteşugurile etc. Născut şi dominant în societăţile arhaice, discursul mitic supravieţuieşte în contemporaneitate, sub înfăţişări diferite, adesea înşelătoare, ca investiţie simbolică şi elan al imaginarului.

Edgar Morin crede a putea distinge în gândirea mitică două „paradigme” (în sensul de relaţie specifică şi imperativă între categorii sau noţiuni dominante, care determină o anumită utilizare a logicii, a semnificaţiei ansamblului şi a viziunii despre lume). Prima paradigmă este „a inteligibilităţii prin viu, şi nu prin fizic, prin singular, şi nu prin general, prin concret, şi nu prin abstract” (Morin, a, p. 160). În adevăr, universul mitologic apare ca „animist”. Cauzalitatea fenomenelor nu e niciodată obiectivă şi abstractă: stâncile, fluviile, munţii sunt antropomorfi, ca şi zeii; tot ce se întâmplă e produs de entităţi vii; fiinţa umană e de aceeaşi natură cu plantele, animalele, obiectele neînsufleţite, iar această structură analogică a realităţii fluidizează frontierele dintre regnuri, permite trecerile dintr-o zonă în alta, orice putând fi convertit în orice. Cum spune Cassirer, „trăsătura caracteristică şi remarcabilă a lumii mitice este legea

metamorfozei" (Cassirer, b, p. 118).

Cea de-a doua paradigmă preconizată de Morin constă „într-un principiu semantic generalizat, care elimină tot ce nu are sens şi atribuie semnificaţie oricărui lucru ce survine". Ideea e că în universul mitologic nu există contingenţă, nici locuri vide, că are loc o continuă proliferare a sensurilor. O consecinţă a excesului de semnificaţie ar constitui-o… unidualitatea fiinţei", faptul că omul arhaic trăieşte în realitatea empirică şi, deopotrivă, în lumea legendară a unui „alter ego", care îi e consubstanţial. Acest „alter ego" se separă de corp în timpul visului ori în momentul morţii, când devine spectru sau fantomă, continuând să bântuie lumea celor vii, deşi trăieşte „dincolo" (Morin, a, p. 160 – 161).

Celor două „paradigme" propuse de Edgar Morin, le-aş adăuga o a treia, acceptată de majoritatea specialiştilor. O voi defini printr-un enunţ al lui Cassirer: „Mitul este un produs al emoţiei şi fundamentul lui emoţional îmbibă cu propria culoare toate producţiile sale. Coerenţa lui depinde mai mult de unitatea de simţire decât de regulile logice" (Cassirer, b, p. 118). Mitul nu ţine de raţiune, ci de credinţă. El nu poate fi respins prin argumente, e imun criticii şi falsificării. Prezintă trăsături similare cu inconştientul, sursa pulsiunilor şi a libidoului, dar şi a

fantasmelor, care traduc în limbaj simbolic anxietăţile şi conflictele existenţei.

O precizare esenţială face Lévi-Strauss. El observă că într-un mit s-ar părea că se poate întâmplă orice, că subiectul tolerează orice predicat, că nicio relaţie imaginabilă nu e imposibilă. Totuşi, deşi arbitrar în esenţă, constatăm că aceleaşi mituri, cu trăsături similare, se regăsesc în diverse regiuni ale lumii. De unde dilema: „Dacă conţinutul unui mit este în întregime contingent, cum ne putem explica faptul că de la un capăt la altul al pământului miturile sunt atât de asemănătoare?” (Lévi-Strauss, e, p. 248). Prin aceea că mitul are o dublă structură: istorică şi, în acelaşi timp, anistorică, el se referă la evenimente care au avut loc înainte de facerea lumii sau foarte de demult, dar constituie şi o schemă „dotată cu o eficacitate permanentă”. Mitul este limbaj, dar substanţa sa nu se află nici în stil, nici în sintaxă, nici în modalitatea naraţiunii, ci în istoria povestită, iar sensul acesteia „decolează” dincolo de fundamentul său lingvistic, putând circula pretutindeni (spre deosebire, spre pildă, de poezie, a cărei traducere, datorită simbiozei dintre semnificaţie şi expresie, se dovedeşte uneori dificilă şi oricum, chiar în cazurile cele mai reuşite, rămâne aproximativă). De aceea, mitul ar putea fi definit drept o

modalitate a discursului situată la antipodul poeziei (*ibidem*, p. 251 – 252).

Contribuţiile esenţiale ale lui Mircea Eliade în revalorizarea miturilor se situează pe terenul istoriei religiilor şi au în vedere, la nivelul lor cel mai general, dialogul dintre omul arhaic şi omul modern. Marele său merit este, cum a afirmat-o Gilbert Durand, de a fi generalizat noţiunea de mit, descoperindu-i rolul fundator (*Vatra*, nr. 6 – 7,2.000, p. 84 – 85). Pentru Eliade, mitul întemeiază ontologic sacrul întrucât povesteşte istoriile zeilor şi ale eroilor civilizatori, iar acestea servesc drept arhetipuri, drept modele exemplare, pe care membrii colectivităţii le imită, le repetă şi le comemorează ritual. În societăţile elenistico-orientale, riturile au şi funcţia de a-i scoate pe indivizi de sub „teroarea istoriei”, prin regenerarea periodică a timpului cosmic, gândit a se desfăşura în cicluri, reproductibile *ad infinitum.* De-abia iudaismul şi creştinismul au înlocuit mitul „eternei reîntoarceri” printr-o concepţie liniară şi ireversibilă a timpului. Dar – crede Eliade – „în momentul în care istoria ar fi în stare – ceea ce nici Cosmosul, nici omul, nici hazardul n-au reuşit până acum să facă – să aneantizeze speţa umană în totalitatea ei, s-ar putea să asistăm la o tentativă disperată de a interzice «evenimentele istoriei»

prin reintegrarea societăţilor umane în orizontul (artificial pentru că e dictat) al arhetipurilor şi al repetării lor” (Eliade, a, p. 112). Exprimarea e nefericită (căci „cine” ar putea „asista” la abolirea istoriei, dacă speţa umană ar fi „aneantizată”?), iar ideea în sine frizează utopismul, însă ceea ce ne reţine e sugestia unei anumite nostalgii a „perfecţiunii începuturilor”.

Ea se regăseşte şi în alte locuri, de exemplu în *Sacrul şi profanul* (1957), unde comparaţia aşa-zisului primitiv cu civilizatul pare a-l privilegia pe cel dintâi. Omul societăţilor premoderne – scrie Eliade – „aflat în faţa unui copac oarecare, simbol al Arborelui Lumii şi imagine a Vieţii cosmice... poate ajunge la cea mai înaltă spiritualitate: înţelegând simbolul ei reuşeşte să trăiască universalul”. În schimb, omul modern areligios, în faţa aceluiaşi copac, „cifru al vieţii sale profunde, al dramei care se petrece în inconştientul său”, rămâne opac la „universal”, doar în parte izbăvit de criza care-i zdruncină echilibrul psihic (Eliade, b, p. 184). Eliade adaugă că inconştientul preia rolul religiei, oferindu-i individului „soluţii la problemele propriei existenţe”, ceea ce sună bizar, în măsura în care ultimul lucru pe care-l putem aştepta de la

Inconştient este să dea „soluţii”. În orice caz, religia

ar asigura „integritatea” existenţei şi tot „prin ea”, prin religie aşadar, existenţa ar deveni „creatoare de valori” (*ibidem*, p. 185). Evitând polemica de cuvinte şi încercând să evaluez ideile, nu în expresia literală, ci în spiritul lor, am impresia că exagerarea unor formulări se explică prin voinţa reabilitării sacrului într-o civilizaţie întemeiată pe raţionalizare, surdă la apelul transcendenţei, în care „riturile devin conformism birocratic” (Morin, *Vatra*, nr. 6 – 7, 2.000, p. 89).

Gilbert Durand şi imaginarul simbolic în curentul de resurgenţă a gândirii mitico-simbolice, contribuţia specifică a lui Gilbert Durand poartă asupra imaginaţiei. Aceasta e cunoscută, în mod curent, sub două ipostaze: pe de o parte, ca facultate de a produce prin imitaţie copii mai mult ori mai puţin fidele ale realităţii, dar şi reprezentări ale lucrurilor absente din câmpul vizual ori inexistente, deci închipuite; pe de altă parte, ca aptitudine de a combina imagini, idei, reprezentări, de a construi aşadar obiecte şi universuri ficţionale. Dacă în decursul vremii, modalitatea reproducerii a fost adesea depreciată (începând cu Platon) drept o cunoaştere slabă, nonpertinentă, modalitatea producerii inventive a stârnit, la rându-i, suspiciuni, datorită faptului că poate promova

lesne neadevăruri ori credinţe iraţionale *(la folle du logis)***.**

Pentru Durând, care-i urmează pe Piaget şi Bachelard, imaginaţia este „un dinamism organizator”, având îndeosebi rolul de „a deforma copiile pragmatice furnizate de percepţie” şi de a opera cu simboluri (Durand, a, p. 35 – 36). În viziunea lui, simbolurile sunt desigur semne, dar nonlingvistice, care violează atât principiul saussurian al relaţiei arbitrare dintre semnificam şi semnificat, cât şi pe cel al „liniarităţii semnificantului”. Ele sunt multidimensionale, „deţin o putere de răsunet esenţială şi spontană”, evocă prin forma sensibilă ceva care nu e doar absent şi imposibil de perceput, ci şi indicibil. De aceea, domeniul predilect al simbolismului îl constituie „subiectele înseşi ale metafizicii, artei, religiei, magiei: cauză primă, scop ultim, «finalitate fără scop», suflet, spirite, zei etc.”. Jumătatea vizibilă a simbolului, semnificantul, posedă o încărcătură concretă, de origine fie cosmică, fie onirică, fie poetică; jumătatea sa invizibilă e „infinit deschisă”, are caracterul unui sens secret, inepuizabil, într-o formulare frapantă, este „epifania unui mister” *(idem,* b, p. 16 – 18).

Prin cartea sa *Les structures anthropologiques de l’imaginaire* (1960), Gilbert Durand încearcă să restaureze

prerogativele imaginaţiei şi ale gândirii simbolice, grav încălcate în decursul ultimelor secole de istorie europeană de prevalenţa unor tendinţe reducţioniste, raţionalizatoare, alimentate fie de dogmatismul teologic, fie de conceptualismul metafizic, fie de scientismul pozitivist. În acest scop, el încearcă să identifice aşa-numitele „trasee antropologice”, pe parcursul cărora are loc, într-un proces interactiv de mare intensitate, formarea imaginarului, prin modelarea reprezentărilor obiectului de către imperativele pulsionale ale subiectului. Marile axe care direcţionează aceste trasee se constituie în constelaţii de simboluri (imagini, arhetipuri, mituri) structurate convergent, în funcţie de un anume izomorfism. Inventarierea şi apoi clasificarea lor combină noţiunea de „gesturi dominante”, împrumutate reflexologiei lui Behterev, cu consideraţii de ordin antropologic şi fenomenologic. Rezultă un mixaj de categorii dualiste (regim diurn şi regim nocturn) şi categorii tripartite (dominante de postură, digestie şi copulaţie), corespunzând structurilor denumite schizomorfice (eroice), mistice (antifrazice) şi sintetice (dramatice). Tabloul general e o construcţie impresionantă, poate prea simetrică spre a fi deplin plauzibilă. N-am însă competenţa să mă pronunţ şi, în orice caz, ceea ce mă interesează în

contextul de faţă sunt îndeosebi concluziile anchetei lui Durand în planul conflictului dintre *mythos* şi *logos.*

Din acest punct de vedere, o perspectivă profitabilă o oferă o tipologie a hermeneuticilor preconizată de Paul Ricoeur într-un articol din 1963. Constatând că orice simbol e dublu, că el este „efect”, „simptom”, dar, în acelaşi timp, şi „purtător de sens”, Ricoeur postula existenţa a doua hermeneutici egal legitime: una, „arheologică”, preocupată de demistificarea simbolurilor, de lectura lor lucidă şi implacabilă, spre a vedea ce anume vor să spună; alta, „escatologică”, interesată nu de originea simbolurilor, ci de funcţionalitatea lor esenţială, de puterea lor ingenuă de figurare. Cea dintâi smulge măştile, dezvăluie cum se deghizează pulsiunile şi libidoul (Freud) ori voinţa de putere (Nietzsche) ori interesele economice (Marx). Cea de-a doua încearcă să valorifice jocul evocator al imaginarului, nu înapoi, spre origini, ci înainte, spre lumile posibile. Ricoeur ţinea să accentueze că nu trebuie să neglijăm niciuna dintre cele două hermeneutici. Ca oameni moderni, ca fii ai unei civilizaţii care a „dezvrăjit” lumea – după expresia lui Weber –, suntem deprinşi cu munca de demistificare, o considerăm drept aparţinând „necesarmente oricărui raport cu

simbolurile”. În acelaşi timp însă resimţim nevoia de a interpela emblemele, metaforele, alegoriile, sensurile figurate în realitatea prezenţei lor enigmatice, care descătuşează puterile poeziei, trimiţând spre un transcendent inaccesibil existenţei diurne. „Convergenţa sensurilor antagoniste trebuie gândită şi interpretată ca un pluralism coerent”. (Ricoeur, b, p. 165 – 183)

În *L’imagination symbolique*, apărută în 1964, Gilbert Durând preia distincţia lui Ricoeur între hermeneuticile disjuncte, dar complementare, cu două rectificări importante. În primul rând, el atribuie hermeneuticilor „arheologice” denumirea de „reductive”, iar hermeneuticilor escatologice pe cea de „instauratoare”, înlocuind discriminarea neutră şi descriptivă a lui Ricoeur printr-o judecată net axiologică. În prima categorie, conotată negativ, căci reducţionismul are o foarte proastă reputaţie, fiind privit drept o abordare simplistă, nemotivată, a unui obiect complex, situează alături psihanaliza şi structuralismul lui Lévi-Strauss. Lui Freud îi recunoaşte „imensul merit” „de a fi redat drept de cetate valorilor psihice, imaginilor, izgonite de raţionalismul aplicat al ştiinţelor naturii”. Îi reproşează însă eroarea esenţială de a fi lucrat cu un determinism îngust şi rigid, obsedat de sexualitate, care ar reduce simbolul „la

aparenţa ruşinoasă a libidoului refulat, iar libidoul la imperialismul multiform al pulsiunii sexuale” (Durând, b, p. 49). Etnologia lui Lévi-Strauss e criticabilă din acelaşi motiv: exclusivismul, tradus prin transformarea simbolului în semn, ceea ce sărăceşte bogăţia imaginarului.

Cea de-a doua modificare impusă de Durand tipologiei lui Ricoeur e încă mai importantă. El consideră că hermeneuticile escatologice sau instaurative (cărora le aparţine, evident, şi propria-i teorie) primează, de fapt, asupra hermeneuticilor arheologice (reductive), atât din punct de vedere genetic, cât şi din punct de vedere funcţional. În concepţia lui, gândirea raţional-empirică e doar o parte, o componentă a spiritualităţii ample şi esenţiale pe care o constituie gândirea mitico-simbolică. „Raţiunea şi inteligenţa, departe de a fi despărţite de mit printr-un proces de maturizare progresivă, nu sunt decât nişte puncte de vedere mai abstracte şi adeseori mai specificate de contextul social ale marelui curent de gândire fantastică ce vehiculează arhetipurile”. (Durand, a, p. 485) în această perspectivă, „sensul propriu (care conduce la concept şi la sensul adevărat) nu este decât un caz particular al sensului figurat”, raţionalismul devine „o structură polarizantă specială a câmpului de imagini”, iar „sintaxele raţiunii nu sunt decât formalizări extreme ale

unei retorici care se scaldă ea însăşi în consensul imaginar general” (*idem*, b, p. 83).

Reiese clar din aceste câteva citate că Durand acordă imaginarului simbolic o prioritate care nu e doar cronologică, ci şi ontologică. Or, dacă e cu putinţă să privilegiem teoretic în decursul lungii perioade de „hominizare a cunoaşterii” (care prin formarea limbajului a deconectat percepţia de ceea ce e perceput şi reprezentarea de obiectul reprezentat) o predominare a animismului şi magiei, devine tot atât de necesar să postulăm, chiar în această epocă arhaică, existenţa unei anumite abilităţi tehnice, preludiu încă rudimentar al gândirii empirice şi raţionale. Dacă există – afirmă Durând – „societăţi fără cercetători ştiinţifici, fără psihanalişti, societăţi «nonfaustice»”, nu există, în schimb, „societăţi fără poeţi, fără artişti, fără valori” (*ibidem*, p. 103). Însă, oricât de adânc am scobori pe scara civilizaţiei, constatăm că în toate societăţile cunoscute, chiar cele mai primitive, oamenii dispuneau, deopotrivă, de rudimente de tehnică şi de elemente de reprezentare simbolică. Aşa-zisele „societăţi fără cercetători” n-aveau nici poeţi, nici artişti; însă membrii lor posedau atât „ştiinţa” elementară de a şlefui piatra, cât şi pe cea de a desena animale pe pereţii grotelor. Omul arhaic era capabil să uzeze, după trebuinţă,

de elemente de cunoaştere simbolică ori de cunoaştere tehnică. Wittgenstein observa, în acest sens: „Acelaşi sălbatic care, în mod aparent, spre a-şi ucide duşmanul, îi străpungea imaginea ştia să-şi construiască o colibă de lemn în mod cât se poate de real şi să-şi cioplească o săgeată după toate regulile, nu doar în efigie”. Voi reveni asupra chestiunii.

Magia în viziunea lui Lévi-Strauss

De la evaluarea magiei ca o colecţie de superstiţii şi practici aberante, existente încă la unele popoare primitive sau în rândurile maselor sărace şi inculte aflate la periferia societăţilor civilizate, până la ideile unor savanţi contemporani de talia lui Lévi-Strauss şi Ioan Petru Culianu este o imensă distanţă. Ca şi în domeniul mitului, după o perioadă de depreciere şi comparaţie preferenţială (judecând a priori ce nu e euro-atlantic şi raţional, conform standardelor actuale, drept inferior), cercetări multiple din sfera etnologiei, antropologiei culturale, istoriei religiilor etc. au demonstrat că magia nu reprezintă o cunoaştere inferioară, ci un alt mod de cunoaştere, că ea prezintă puncte de contact nu doar cu religia (ceea ce se ştia de mult), ci şi cu ştiinţa, că e legată de structurile

inconştientului, ca şi visele, imaginile arhetipale, libidoul, pulsiunile, constituind prin aceasta o prezenţă, fie şi estompată, difuză, ocultată, în spiritul fiecăruia dintre noi.

Preluând o definiţie a Valeriei Flint, Moshe Idel consideră magia drept „exercitarea unui control supranatural al fiinţelor umane asupra naturii, cu ajutorul unor forţe mai puternice decât ele” (Idei, a, p. 55). Această definiţie e destul de generală spre a se aplica unor cazuri din cele mai diferite. Ea acoperă, de pildă, cele două situaţii în care funcţionează aşa-zisele „legi” descoperite de Frazer şi enunţate în fruntea lui *Rameau d’or*: legea similitudinii (lucrurile asemănătoare se atrag între ele; exemplu: „Medicul renascentist vindeca bolile de ochi cu o plantă ale cărei fructe semănau cu un ochi” [Culianu, b, p. 29]) şi legea contagiunii (magicianul poate exercita o influenţă asupra unei persoane aflate la distanţă, acţionând asupra imaginii ei; exemplu: duşmanul care nu e de faţă poate fi ucis în efigie).

„Controlul supranatural” îl urmăresc şi vracii ori şamanii de care vorbeşte Lévi-Strauss într-un capitol al *Antropologiei structurale*. Analizând relaţiile vracilor cu bolnavii în triburi din Brazilia sau Canada, cercetătorul constată un amestec de raţionalitate şi credinţe superstiţioase, nu foarte deosebite, la urma urmei, de ceea

ce cunoaştem astăzi încă în anumite zone rurale izolate. Pe de o parte, vracii consideră că stările patologice au o cauză materială care poate fi descoperită. La fel, „ei dispun de un sistem interpretativ în care invenţia personală joacă un mare rol şi care ordonează diferitele faze ale bolii de la diagnostic până la vindecare” (Lévi-Strauss, e, p. 213).

Pe de altă parte, practica magiei presupune trei condiţii: încrederea vraciului sau şamanului în eficacitatea tehnicilor sale; credinţa bolnavului în puterea vraciului; „încrederea şi exigenţele opiniei colective, formând în fiece clipă un fel de câmp gravitaţional, în sânul căruia se definesc şi se situează relaţiile dintre vrăjitor şi cei vrăjiţi de el” (*ibidem*, p. 199). „Situaţia magică” e deci o chestiune de consens colectiv. Însă consensul se fundează pe performanţa vraciului, care simulează cu vivacitate şi vehemenţă stările bolnavului, făcând ceea ce psihanaliza numeşte „abreacţie” (retrăirea intensă a situaţiei iniţiale, aflate la originea tulburărilor patologice). De obicei, vraciul nu e complet lipsit de cunoştinţe pozitive şi de tehnici experimentale, ceea ce-i şi explică în parte succesul. Finalmente, oamenii cer gândirii magice să le dea un nou sistem de referinţă, în sânul căruia să poată integra date care până atunci erau contradictorii. De

aceea, Lévi-Strauss vede în conduitele magice „răspunsul la o situaţie care se dezvăluie conştiinţei prin manifestări afective, însă a cărei natură profundă este intelectuală” (*ibidem*, p. 220).

În *Gândirea sălbatică* (1962), cercetătorul merge şi mai departe. El observă în gândirea primitivului o exigenţă de ordine, nevoia de a sistematiza obiectele realităţii, de a le cuprinde într-o clasificare guvernată de existenţa unor trăsături comune, însă – detaliu semnificativ – fără a evita contradicţiile. „Dar orice clasificare este superioară haosului şi chiar şi o clasificare la nivelul proprietăţilor sensibile este o etapă către o ordine raţională”. De asemenea, e remarcabil faptul că primitivii implică totdeauna cauze în producerea oricăror evenimente, doar că acestea sunt „personalizate”, trimit la mânia zeilor (cataclisme naturale) sau provin din vrăji (efectuate de spirite malefice), asupra cărora însă se poate acţiona corectiv. Postularea cauzalităţii este chiar mai puternică decât o acceptă civilizaţii întrucât ideea de hazard e suprimată. Pentru primitiv nu există nenoroc sau neşansă, ci numai vrăji ori blesteme, emanate fie de la fiinţe naturale, fie supranaturale. Din acest punct de vedere, deosebirea dintre magie şi ştiinţă ar fi că prima postulează un determinism global, pe când cea de-a doua operează

selectiv, admiţând că determinismul e aplicabil doar la anumite niveluri.

Date fiind rigurozitatea şi precizia de care dau dovadă gândirea magică şi practicile rituale, Lévi-Strauss se întreabă dacă n-ar fi legitimă ideea că determinismul, considerat ca „mod de existenţă a fenomenelor ştiinţifice”, n-ar fi, „în totalitatea lui, bănuit şi închipuit, înainte de a fi cunoscut şi respectat”. Iar anticipările, acolo unde ele se manifestă, ar putea privi atât ştiinţa însăşi, cât şi metodele şi rezultatele pe care ea ar urma să le asimileze de-abia într-un stadiu avansat al dezvoltării.

Având în vedere toate acestea, antropologul francez estimează că „gândirea magică nu este un debut, un început, o schiţă, parte a unui tot nerealizat încă”. Ea ar alcătui „un sistem bine articulat, independent sub acest raport de celălalt sistem pe care îl constituie ştiinţa, în afară de analogia formală, care le apropie şi care face din primul un fel de expresie metaforică a celui de-al doilea”. (Lévi-Strauss, b, p. 150 – 153). O concluzie cutezătoare şi fascinantă se impune, anume că ştiinţa şi magia nu ilustrează stadii inegale de dezvoltare a spiritului omenesc, ci, pur şi simplu, „două niveluri strategice la care natura se lasă atacată de către cunoaşterea ştiinţifică: unul oarecum adaptat aproximativ celui al percepţiei şi

imaginaţiei, celălalt decalat, ca şi cum raporturile necesare, care fac obiectul oricărei ştiinţe – fie ea neolitică sau modernă – ar putea fi atinse pe două căi diferite: una foarte apropiată de intuiţia sensibilă, cealaltă mai depărtată” *(ibidem*, p. 155).

Acelaşi efort de apropiere a gândirii sălbatice de gândirea civilizată caracterizează şi cartea dedicată de Lévi-Strauss totemismului (1965). Deconstruind noţiunea dragă lui Durkheim, căreia Freud îi consacrase o lucrare celebră („roman de cea mai pură fantezie”, potrivit lui Malinowski), reputatul antropolog francez pune în lumină caracterul arbitrar al denumirii, pentru că ar reuni într-o unitate artificială fenomene eterogene şi ar generaliza fără justificare manifestări de semnificaţie locală. Iluzia totemistă mai are, după el, şi partea negativă că validează o discontinuitate între primitiv şi civilizat. „Datorită ciudăţeniei ce i s-a atribuit şi pe care au mai exagerat-o interpretările observatorilor şi speculaţiile teoreticienilor, totemismul a servit un timp pentru a întări presiunea exercitată asupra instituţiilor primitive, cu scopul de a le distanţa de ale noastre”. *(ibidem,* p. 127) Opinia savantului francez e că „orice spirit omenesc este un loc virtual de experienţă, pentru a controla ceea ce se petrece în spiritele oamenilor, oricare ar fi distanţele ce le despart”

(ibidem).

Culianu, magia, erosul şi musca apteră

Magia de care se ocupă Culianu nu e nici cea a primitivilor, nici cea a populaţiilor inculte şi credule, insule de obscurantism în lumea actuală, ci cea a unor spirite eminente, dintre cele mai strălucite ale Renaşterii, epocă pe care o socotim a fi anunţat zorii modernităţii. În două cărţi, cea dintâi, *Iocari serio,* neîncheiată şi publicată postum (2003), cea de-a doua, *Eros şi magie în Renaştere. 1484* (1984), remarcabilă prin erudiţie, originalitate şi putere de impact, Culianu se ocupă de imaginarul renascentist, sub latura, ocultată azi, a culturii fantasticului ori a „pneumofantasmologiei”, cum a denumit-o Giorgio Agamben (unul dintre puţinii săi precursori, alături de compatriotul nostru, Robert Klein). Bazându-se pe tradiţia platonică a omologiei dintre macrocosm şi microcosm, potrivit căreia sufletul omenesc avea calitatea de „compendiu al lumii ideilor”, cărturarii reprezentativi ai vremii, îndeosebi Nicolaus Cusanus, Marsilio Ficino şi Giordano Bruno, au făcut din magie o ştiinţă a operării cu fantasme, în scopul nu atât al manipulării naturii (de care se ocupa alchimia), cât al

înduplecării transcendenţei şi al manipulării relaţiilor intersubiective. În viziunea lor, fantasmele, provenite din transformarea datelor receptate prin simţuri şi sintetizate, cum arătaseră stoicii, la nivelul inimii, erau de esenţă „pneumatică” (pneuma denumeşte instanţa subtilă care intermediază între materialitatea trupului şi inefabilul sufletului; „conceptul unei pneume luminoase, analoagă cu materia aştrilor, însă sălăşluind în corpul omenesc, provine de la Aristotel, care o situa în sămânţa bărbătească, drept purtătoarea vieţii şi eredităţii... «Vehiculul» vieţii transmise din tată în fiu devine în mod natural... «vehicul al sufletului», cel ce deschide poarta tuturor credinţelor străvechi etc”. [R. Klein, 1, p. 64]).

Ficino considera că magia „îngăduie oamenilor să atragă înspre ei prezenţele celeste prin lucrurile inferioare folosite în momente prielnice şi corespunzând lucrurilor superioare” (Culianu, a, p. 169 – 170). La fel precum sufletul lumii e concentrat în soare de unde iradiază în toate părţile universului prin *quinta essentia* (care este eterul sau pneuma sau spiritul cosmic), sufletul omului e concentrat în inimă şi pătrunde trupul prin spirit. Magicianului îi revine să adapteze spiritul nostru la spiritul lumii, prin talismane, emotivitate, prin sunete (rugăciune, descântece), gesturi, îndeosebi prin exploatarea curentelor

pneumatice care stabilesc raporturi oculte între părţile universului (influenţa benefică sau malefică a astrelor etc.).

Potrivit principiului că „lucrurile naturale, ca şi lucrurile artificiale au calităţi oculte pe care li le conferă stelele” şi, pe de altă parte, ţinând seama de teoria denumită (retrospectiv) de Michel Foucault a „convenienţei”.

Ficino preconizează luarea în calcul a zodiacului în îngrijirea bolnavilor şi în stabilirea regimului alimentar, în modalităţile de a atrage favorurile demonilor benefici şi de a-i evita pe cei malefici, foarte activi în zona „erosului ilicit”, „care depravează sufletul prin fantezii şi cogitaţiuni” (p. 208). Iată un exemplu de recomandare pragmatică: „Dacă vrei ca trupul şi spiritul tău să se impregneze cu calităţile unuia din mădularele cosmosului, de pildă ale Soarelui, caută lucrurile care sunt prin excelenţă solare între metale şi pietre şi încă mai mult între plante şi chiar mai mult între animale şi mai ales între oameni”. În textul original urma – ne informează Culianu – o listă de metale, pietre, plante, animale şi oameni solari… (p. 199).

Magia nu e deloc o formă de autism, o „schizofrenie instituţionalizată”, cum au pretins unii cercetători, ci –

notează Culianu – constituie „un mijloc de restabilire a unei coexistenţe paşnice între inconştient şi conştient, acolo unde această coexistenţă a intrat în criză”. În acest sens, armonia pneumatică a universului este postulatul general de la Ficino la Bruno, iar instrumentul ei este Erosul (p. 182).

Dacă paternitatea ecuaţiei magie = eros îi aparţine lui Ficino, Giordano Bruno e cel care o exploatează, transformând-o într-un „instrument psihologic infailibil întru manipularea maselor, ca şi a individului uman” (p. 133). Tratatul puţin cunoscut al lui Bruno, *De vinculis în genere,* comparat de Culianu, pentru acuitatea, francheţea şi cinismul observaţiilor, cu *Principele* lui Machiavelli, îndeplineşte rolul unui manual practic, dar care nu se ocupă de captarea influxurilor divine, ci de fantasmele erosului, de explorarea şi canalizarea lor. Teza de bază e că erosul stăpâneşte întreaga lume: „El împinge, dirijează, reglează şi temperează pe oricine. Toate celelalte legături se reduc la aceasta” (p. 144). Magicianul e instruit de un maestru competent cum să obţină un control absolut asupra propriei fantezii, care să-l facă invulnerabil la adulări, injurii, seducţii, cum să-i manipuleze pe oameni în funcţie de dispoziţiile lor afective şi cum să-i vindece pe pacienţii prinşi în laţurile iubirii. Aptitudinile lui trebuie să

iasă din comun, de vreme ce are îndatorirea de a fi, „în acelaşi timp, cald şi rece, beat de iubire şi complet indiferent faţă de orice pasiune, continent şi destrăbălat” (p. 151). Suita de oximoroane indică iscusinţa diabolică reclamată magicianului, care ar avea, cum se vede, sarcina de a realiza, în propriu-i comportament, acea *coincidentia oppositorum* preconizată de Cusanus.

Pe nedrept – spune Culianu – s-a pretins că magia a dispărut odată cu izbânda „ştiinţei cantitative”. De fapt, magicianul propriu-zis şi profetul n-au făcut decât „să se camufleze” „sub nişte aparenţe sobre şi legale… Magicianul se ocupă astăzi de relaţii publice, de propagandă, de prospectarea pieţei, de anchete sociologice, de publicitate, de informaţie, contrainformaţie şi dezinformaţie, de cenzură, de operaţiuni de spionaj şi chiar de criptografie…”. Ştiinţa vremii noastre „n-a făcut decât să se substituie unei părţi a magiei, prelungindu-i de altfel scopurile prin mijlocirea tehnologiei. Electricitatea, transporturile rapide, radioul şi televiziunea, avionul şi computerul nu făceau decât să realizeze acele promisiuni formulate mai întâi de către magie şi care ţineau de arsenalul procedeelor supranaturale ale magicianului… Dimpotrivă, nimic n-a înlocuit magia pe terenul ce-i era propriu, acela al relaţiilor intersubiective. În măsura în

care au întotdeauna o parte operaţională, sociologia, psihologia şi psihosociologia aplicate reprezintă în zilele noastre prelungirile directe ale magiei renascentiste” (p. 153 – 154).

Dar de ce oare ştiinţa modernă a luat locul ştiinţelor oculte ale Renaşterii? Explicaţia lui Culianu, temerară şi ingenioasă, se bazează pe teoria lui Kuhn, a dezvoltării discontinue a cunoaşterii prin schimbări de paradigmă. În secolul al XVI-lea, ştiinţele oculte, în pofida unor eşecuri pe teren aplicativ, erau departe de a-şi fi irosit valoarea de întrebuinţare. Ele au fost totuşi scoase din joc de ivirea unui mutant, în speţă, cercetarea fundată pe calcul, pe mecanica pendulului, pe experiment şi raţionament inductiv, în limite bine determinate. Acest nou tip de cunoaştere a fost favorizat de cenzura imaginarului exercitată de Biserică în lupta ei împotriva Reformei.

Alegoria muştei aptere ilustrează excelent situaţia. O muscă născută printr-un hazard genetic fără aripi e condamnată la piei re în condiţii normale. Însă undeva, pe o insulă expusă vânturilor din arhipelagul Galapagos, tocmai musca apteră, care se deplasează pe pământ, evitând astfel atacurile păsărilor, va avea şanse de supravieţuire. Asemenea ei, noua ştiinţă a învins pneumofantasmologia, sub diversele sale forme:

astrologie, alchimie, magie etc., nu fiindcă acestea ar fi devenit caduce, ci fiindcă au fost practic puse sub interdicţie. După arderea pe rug a lui Giordano Bruno şi retractarea lui Galilei cine ar mai fi îndrăznit să sfideze învăţăturile Bisericii? Din cauza cenzurii, oamenii au încetat, cel puţin în sfera publică, să-şi mai „utilizeze activ imaginaţia”. Aceasta îi antrenat „în mod necesar… observarea riguroasă a lumii materiale”, ceea ce „s-a tradus printr-o atitudine de respect faţă de orice date cantitative şi de suspiciune faţă de orice aserţiune de ordin calitativ” (p. 254).

Versiunea lui Culianu a schimbării de paradigmă e captivantă, dar mi se pare unilaterală. Un fenomen atât de complex ca acela al genezei ştiinţei moderne nu poate fi explicat „doar” prin constrângerea de a nu mai uza de „imaginaţie”, ceea ce ar reorienta resursele minţii spre „observaţie”. Propria noastră experienţă a unui regim totalitar ne-a demonstrat că încercările de a silui gândirea nu parvin să-i oprească mersul, chiar dacă îl încetinesc ori îl deformează pentru o vreme. Pe de altă parte, alternarea de la „fantasmatic” la „referenţial” reclamă o explicaţie mai circumstanţială; ea nu poate avea, în orice caz, ca la Culianu, aerul unui soi de „hocus pocus”. Căci renunţarea la voluptăţile speculaţiei analogice şi adoptarea unei

metode de observare conştiincioasă şi prudentă nu se aseamănă cu modificarea de direcţie a automobilistului, care constată că a greşit drumul, ci constituie un proces lung şi laborios, implicând o schimbare de mentalitate. Exemplul „muştei aptere” e sugestiv, dar el poate motiva şi altă „cauză” decât cea pledată de Culianu.

Un ultim punct semnificativ: între modernitate şi Renaştere ar exista o prăpastie. „Cei ce afirmă că omul Renaşterii simţea, cugeta şi acţiona ca noi se înşală enorm”. Noi ne-am deprins să refulăm fanteziile care alcătuiau imaginea lumii pentru predecesorul nostru, ba chiar să le caricaturizăm – ne spune Culianu. Comunicarea între „renascentist” şi „modernist” este imposibilă, de aceea, „e mică speranţa că într-o zi ne-am putea înţelege şi strânge mâna”. Ce ne rămâne de făcut? „în lipsa putinţei de a ajunge la o înţelegere cordială, trebuie să învăţăm să-l privim fără prea multă superioritate. Căci noi am pierdut ceea ce el avea, iar el nu are ceea ce noi am cucerit. Până la urmă, aceste cantităţi sunt egale. Iar dacă noi am realizat câteva dintre dorinţele cele mai arzătoare ale imaginaţiei sale, nu trebuie să uităm că am distrus tot pe-atâtea şi că acestea s-ar putea vădi irecuperabile”. (p. 254 – 255)

Sfatul de a-i privi fără trufie pe predecesorii noştri

de-acum cinci-şase secole e cum nu se poate mai bine-venit. Bilanţul câştigurilor şi pierderilor rămâne cu toate acestea controversabil. La fel şi cuvintele concluzive care rezumă o lectură din perspectiva Renaşterii ca „renaştere a ştiinţelor oculte”, cum se spune în citatul emblematic din W.E. Peuckert, ales de Culianu ca motto al uneia dintre părţile cărţii sale. Că ştiinţele oculte au cunoscut în secolele al XV-lea şi al XVI-lea o înflorire e de netăgăduit, că tocmai „acestea” constituie esenţialul epocii nu e deloc sigur. Fără îndoială, a vedea în Renaştere îndeosebi umanismul era desuet încă din 1942, când Lucien Febvre îşi publica frumoasa sa carte despre *Problema necredinţei în secolul al XVI-lea.* Rămân totuşi multe alte lucruri pe care n-avem dreptul să le uităm: Renaşterea înseamnă şi descoperirea Americii, invenţia tiparului, *Principele* lui Machiavelli, *Utopia* lui Thomas Morus, Erasmus şi Rabelais, Montaigne şi Bacon – în alte cuvinte, o întoarcere spre empirie, spre proza realului, spre îndoiala sistematică, spre poliglosie, profan şi carnavalesc. Efortul lui Culianu de a reabilita o spiritualitate înjosită şi marginalizată de un raţionalism cu atât mai sigur pe sine, cu cât mai opac are drept revers, cum se întâmplă adesea cu marii înnoitori, o anumită exagerare de semn contrar.

Credinţa religioasă şi raţionalitatea

Religia, ca sistem de convingeri şi practici rituale izvorâte din credinţa nestrămutată într-un Dumnezeu atotputernic, este un fenomen ubicuu, de relevanţă majoră pentru viaţa oamenilor. Nu există societate cunoscută, indiferent de treapta ei de civilizaţie, mai avansată sau mai înapoiată, care să nu fi celebrat puterea unor forţe transcendente şi să nu fi posedat o anumită experienţă a sacrului.

Pentru Rudolf Otto, care a analizat conceptul de „sacru” într-o carte faimoasă, cu un subtitlu promiţând dezbaterea problemei esenţiale ce ne interesează aici: „Despre elementul iraţional din ideea divinului şi despre relaţia lui cu raţionalul”, discursul credinţei religioase (căci există şi credinţe nonreligioase de care mă ocup într-un capitol special) comportă o combinare specifică de raţiune şi iraţional. Raţiunea, după cum a arătat-o în mod decisiv Kant, a elaborat o idee a divinităţii şi a postulat nemurirea sufletului. Însă – atrage atenţia Otto – dincolo de claritatea şi familiaritatea conceptelor definibile, cu care operăm în ordinea intelectului, există o zonă de „profunzime obscură”, accesibilă doar sentimentului, numită de aceea „iraţional” ori de mistici „inexprimabil”

(*arreton*) (Otto, p. 10,79). Noţiunea de „sacru” poate fi şi este aplicată în unele împrejurări profane, când vorbim, de pildă, de „caracterul sacru al datoriei” ori de un „absolut moral”, însă sensul autentic al cuvântului trimite la o componentă doar presimţită, pe care Otto o mimetic „numinos”. Fiind iraţional, „numinosul” nu poate fi definit, nici învăţat, nici tradus (căci nu are sinonime). Se lasă captat numai prin reacţii afective specifice. E un *mysterium tremendum*, o taină înfricoşătoare (*idem*, p. 15).

E desigur problematic dacă noţiunea de sacru, transistorică şi supranaturală ontologic, a lui Rudolf Otto, similară de fapt cu cea a lui Mircea Eliade, este pertinentă în raport cu imensa varietate a practicilor religioase, care ne frapează prin eterogenitate şi noncomplementaritate. Nu intenţionez însă să mă ocup aici de problema originilor: dacă Dumnezeu l-a creat pe om „după chipul şi asemănarea sa” ori dacă oamenii i-au inventat pe zei spre a-şi conjura angoasele existenţiale (spaima de moarte, de suferinţă, de injustiţiile sorţii), spre a-şi legitima solidaritatea comunitară şi o ordine a legii. Chiar dacă ultima ipostază, să-i spunem „feuerbachiană”, ar fi valabilă, aceasta n-ar schimba prea mult datele problemei. Admiţând că zeii constituie o expresie a imaginaţiei surescitate, fundamental este că reprezentarea lor se

reifică pe parcursul mileniilor, dobândind autoritatea unei realităţi indiscutabile, fundamental e că oamenii au nevoia imperioasă de „a crede”, că au disponibilitatea de a-şi venera idolii, de a le atribui puteri supranaturale, de a-şi orândui viaţa în funcţie de normele, reperele şi justificările pe care „zeii” le enunţă prin intermediul unor sacerdoţi sau iniţiaţi.

Nu mă interesează aici nici chestiunea relaţiei dintre sacru şi profan, antagonizată la Otto şi Eliade, privită mult mai flexibil şi relaxat de antropologii şi sociologii contemporani. Ceea ce mă preocupă în aceste rânduri este fenomenul credinţei religioase, în componenta sa iraţională, ca nucleu tare, indestructibil, rezistent în faţa argumentelor logice, ca şi a tuturor tendinţelor de „dezvrăjire” (Weber) pe care le multiplică lumea modernă. În această privinţă, un examen perspicace al chestiunii îmi pare a fi cel întreprins de filosoful polonez Leszek Kolakowski în cartea sa *Religia* (1957). Poate nu întâmplător autorul menţionat a aparţinut în tinereţe redutabilei religii laice care este comunismul, reuşind să evadeze nu doar instituţional, ci şi intelectual din captivitatea acestui dogmatism inflexibil. O privire mai relaxată a limitelor raţiunii e de aşteptat în cazul său.

Teza de bază a lui Kolakowski e că litigiul

multisecular dintre credinţă şi raţiune nu poate fi tranşat. „Credinţa – afirmă gânditorul – nu este un act de consimţământ intelectual faţă de anumite aserţiuni, ci o angajare morală ce implică într-un singur tot invizibil atât consimţământul intelectual, cât şi o încredere infinită, imună la falsificarea de către fapte”. (Kolakowski, p. 56) îndeosebi actul de „încredere” în Dumnezeu e esenţial. El constituie premisa oricărei reflecţii, a oricărei tentative de a clarifica lucrurile. Pentru omul religios, ideea însăşi de „dovadă” nu dispune de o autoritate intrinsecă. El nu crede fiindcă i se dau probe despre existenţa lui Dumnezeu, ci ia act de aşa-zisele probe fiindcă le poate evalua graţie credinţei. Principiul *credo ut intelligam* funcţionează fără fisură.

În decursul istoriei, creştinismul, adresat la început oamenilor simpli, „născut ca o stare de conştiinţă apocaliptică şi ca un apel… de a vedea iminentă parusia şi de a aştepta împărăţia în căinţă, dragoste şi smerenie”, a fost constrâns, la un moment dat, să-şi extindă influenţa şi asupra elitei urbane cultivate. Asimilându-şi argumentaţia raţiunii naturale, el a devenit astfel, încă de la finele secolului al II-lea, un compromis între Atena şi Ierusalim. Compromis „dureros”, scrie Kolakowski, poate mai degrabă fragil, fiindcă mereu instabil, mereu repus în

discuţie, de o parte sau alta. Oricum, deşi Biserica s-a expus nu o dată, prin opoziţia deschisă faţă de cuceririle ştiinţei (cazul Galilei, teoria evoluţionistă etc.), acuzaţiilor de obscurantism, ea ar fi dovedit totuşi, potrivit filosofului, o „intuiţie sănătoasă”, combătând cu vigoare pe cei ce au încercat, din principiu, „să subordoneze simbolurile credinţei unor argumente raţionale” *(idem,* p. 62). Ideea e că „religia naturală” şi deismul Luminilor nu mai sunt „câtuşi de puţin” religie. Unele concesii sunt necesare, prea multe duc însă la ştergerea graniţelor dintre credinţa întemeiată pe revelaţie şi raţiunea întemeiată pe logică.

În acest sens, Kolakowski socoteşte drept „extravagantă” şi „schizofrenică” teoria „dublului adevăr”, care admite atât conflictul dintre raţiune şi revelaţie, cât şi posibilitatea de a crede simultan în ambele. E clar, de pildă, că nu poate exista un compromis între modul de gândire laic, care e antropocentric, şi cel religios, care e teocentric: „Cel dintâi interpretează istoria lumii ca pe un proces natural şi cultural ce implică o dialectică a dependenţei şi emancipării umane; cel de-al doilea susţine că istoria lumii este un proces de izbăvire, guvernat de o dialectică a nevolniciei şi a mântuirii” (Alexander, Seidman, p. 209). Doctrina tomistă, afirmând că adevărul revelaţiei şi aserţiunile raţiunii naturale nu pot intra în

contradicţie, dat fiind că-şi au deopotrivă originea în puterea divină, rămâne pur declarativă, în condiţiile în care ştiinţa şi credinţa îi li rină puncte de vedere antagoniste asupra „aceluiaşi” lucru. Tomismul, cum e şi normal, apără dreptul de comandă al teologiei, dar cu grija de a nu nega în genere prerogativele cunoaşterii naturale şi de a interveni doar în cazuri excepţionale (Kolakowski, p. 134 – 135). Cu toată parţialitatea ei, doctrina „domeniilor rezervate” a fost de mare folos Bisericii într-o epocă de progres continuu al secularizării, dar în care procesul era încă departe de finalizare (adică de subiectivizarea credinţelor religioase şi depolitizarea religiei, ca instituţie, aşa cum se întâmplă azi).

Ideea „domeniilor rezervate” nu se limitează să acorde legitimitate, deopotrivă, ştiinţei şi revelaţiei, ea face un pas mai departe – şi, de fapt, acesta este hotărâtor – sugerând temeiuri epistemologice diferite. Dacă fiinţa îşi are domeniul propriu de aplicaţie şi gestionare a cunoaşterii, atunci trebuie să se ferească de a pronunţa judecăţi religioase sau antireligioase. La fel, religia se descalifică emiţând reguli sau hotărâri în probleme ce ţin de cercetarea ştiinţifică ori chiar şi numai de viaţa laică. Ştiinţa şi religia se deosebesc radical „în obiectele lor, în modul în care îşi dobândesc respectiva cunoaştere, în

însăşi semnificaţia adevărurilor pe care le proclamă (niciunul din acestea neconstituind, în fapt, adevărul în sensul cotidian şi aristotelic)” (p. 143).

Biserica n-a agreat însă această împărţire a rolurilor. Ea nu se putea împăca nici cu suprimarea „legitimităţii ei charismatice eterne”, nici cu abolirea amestecului în sfere de activitate pe care odinioară le domina: viaţa profană şi cunoaşterea ştiinţifică. A urmat, de aceea, un conflict lung, cu faze confuze, azi încă în desfăşurare. După Kolakowski, deşi victorioasă pe planul teologiei oficiale, „Biserica a înregistrat pierderi imense. Refuzând să accepte provocarea, manifestându-şi inabilitatea de-a asimila modernitatea, ea şi-a pierdut pas cu pas controlul asupra vieţii culturale şi a respins clasele educate”. Dar, desigur, problemele ridicate nu puteau fi „anulate prin anateme şi prin reiterarea asigurărilor optimiste ale tomismului” (p. 144). La mijloc nu erau ideile eretice ale vâtorva spirite radicale, ci existenţa unei civilizaţii bazate, cel puţin în occident, pe principii şi valori (materialiste, utilitare, ludice, individualiste, tehnocratice etc.) incapabile să coexiste armonios cu învăţăturile religiei.

În universul religios al zilelor noastre, Kolakowski înregistrează câteva tendinţe rivale: un grup restrâns de teologi optimişti care încă mai speră să „între în graţiile

iluminismului”; mulţi prelaţi şi teoreticieni care încearcă să realizeze un acord mutual de noningerinţă între sacru şi profan; un curent teocratic, nu foarte viguros în creştinism, dar extrem de puternic în lumea islamică; în fine, încercări de a asocia moştenirea religioasă unei anume ideologii politice (partidele democrat-creştine din Europa de Vest etc.)Mai greu de situat pe această hartă sunt tradiţiile mistice. Purtătorii lor sunt – şi au fost în decursul timpului – cei mai intransigenţi adversari ai raţiunii. „Ei împărtăşesc o intensă convingere negativă că Raţiunea profană şi logica «umană» n-ar putea fi de niciun ajutor în tot ce are o reală însemnătate pentru viaţa omului, adică unirea cu Dumnezeu şi cunoaşterea Sa”. (p. 148 – 149)

O formă specifică de mistică, răspândită la toate popoarele, este extazul, constând în tentativa fidelului de contopire cu Dumnezeu prin concentrare mentală, solitudine, dar şi experienţe paranormale, ca revelaţia sau profeţiile. În cărţile sale dedicate Cabalei şi hasidismului, Moshe Idel descrie tehnicile de a atrage forţele spirituale ale corpurilor cereşti (pneumata) şi a le captura cu ajutorul unor tipuri speciale de obiecte şi ritualuri. Tot el se ocupă de o serie de tehnici lingvistice de combinare a literelor ebraice sau contemplare a numelor divine (Idei, a,

p. 88,104). Cât de departe poate merge jocul mistic cu literele o demonstrează *Sefer Ieţira*, un text mistic datând din secolul al III-lea al erei noastre, care face însăşi apariţia universului dependentă de posibilităţile de combinare oferite de alfabetul ebraic! „Literele sunt considerate a constitui o adevărată matrice universală, astfel încât examinând capacităţile combinatorii ale sistemului de consoane din ebraică putem urmări elementele constitutive ale creaţiei”. *(idem,* b, p. 51) Tradiţia limbajului creator, aşa cum este fixată în *Sefer Ieţira*, a generat în decursul vremii o bogată literatură apocrifă în jurul Golem-ului, un antropoid fabricat de oameni, din ţărână şi apă, cu ajutorul combinării, dar şi al rostirii literelor ebraice într-un anume chip. În versiunea ei cea mai răspândită, legenda Golem-ului a fost legată de Maharal, rabinul Iuda Loew ben Baţalel, din Praga, maestru al doctrinei mistice şi magice a iudaismului *(ibidem,* p. 381).

În puritatea lor esenţială, fenomenele mistice constituie acte pasionale, de caracter ermetic, intransmisibile celorlalţi. Ele pot fi descrise din afară, observându-le manifestările exterioare, ori pot fi interpretate în termeni psihanalitici, fiziologici sau sociologici, însă aceste explicaţii n-au relevanţă: e ca şi

cum am vorbi de muzică celui care nu aude ori tic pictură celui care nu vede. Mistica devine inteligibilă doar când e trăită ca iluminare, ca experienţă interioară. De-aici şi dificultatea de a o traduce profanilor, printr-un limbaj cotidian, respectuos faţă de logica Identităţii şi a noncontradicţiei. Cum să exprimi în aceeaşi mişcare „fuziunea” şi „separarea” ori „nondualitatea” dualităţilor? Cuvintele par inadecvate. Mulţi mistici, îndeosebi din Orient, au condamnat de «ceea bavardajul, mergând uneori până la a face apologia tăcerii.

Pentru a spune indicibilul alţii au ales să distorsioneze limbajul prin folosirea contradicţiei, a paradoxului şi a nonsensului. Henri Atlan dă câteva exemple sugestive de *koan-mi* (sentinţe aparţinând tradiţiei şcolii Zen a budismului chinez). „Odată când Yaoşan era aşezat, Şitu l-a văzut şi l-a întrebat: «Ce faci aici?». Yaoşan a răspuns: «Nu fac nimic». Şitu «zis: «Atunci eşti doar aşezat în linişte». Yaoşan a spus: «Dacă aş fi aşezat în linişte, ar însemna că fac ceva». Şitu a replicat: «Ai spus că nu Iaci nimic, ce nu faci?». Yaoşan a zis: «Nici măcar sfinţii nu ştiu»”. Sau cuvintele unui alt maestru Zen: „Treizeci de lovituri de baston dacă ai ceva de spus şi treizeci de lovituri dacă n-ai nimic de spus”. Iată un alt *koan* celebru: un călugăr îl întreabă pe Joşu: „Un

câine are natura lui Buddha?”. Joşu răspunde: „Nu”. „Nu” vrea să spună „nu”, ilar toată lumea e de acord să recunoască aici mai puţin răspunsul la conţinutul întrebării şi mai mult o negaţie a întrebării înseşi, ceea ce D.R. Hofstädter numeşte o „dechestionare” ori *unasking.* Maeştrii Zen au o conştiinţă clară a limitelor limbajului: „Cutare lucru nu poate fi exprimat cu cuvinte, dar nu poate fi exprimat nici fără cuvinte”. Rezolvarea dilemei nu e la îndemâna oricui, de vreme ce ni se recomandă „să ne concentrăm toată energia în acel Nu”, iar odată „intraţi în el” să atingem „o stare asemănătoare celei a unei lumânări aprinse şi iluminând universul întreg” (Atlan, p. 105 – 107).

Concluziile lui Kolakowski postulează lipsa de justificare a unei dispute de întâietate între religie şi ştiinţă. Cele două tipuri de cunoaştere acoperă nevoi umane distincte şi ireductibile: religia se adresează primordial afectelor şi sensibilităţii, ştiinţa – facultăţilor cognitive. Desigur, ştiinţa are avantajul de a oferi rezultate ce pot fi supuse testării, se serveşte de un limbaj logic, obiectiv şi universal, cu definiţii univoce, dispune de o eficacitate incontestabilă (putere predictivă şi aplicaţii convingătoare), dar toate acestea nu ne permit să afirmăm că ea ne dă „adevărul”.

Kolakowski merge şi mai departe: el susţine că este imposibilă producerea unei moralităţi independente de viaţa religioasă, că, în situaţia de azi, „elementul care leagă percepţia noastră despre bine şi rău cu tărâmul Sacrului e mai puternic decât ar putea-o sugera orice discuţie semantică” (Kolakowski, p. 212 – 213). Deşi nu-mi face plăcere s-o recunosc, cred că filosoful polonez are dreptate în măsura în care consideraţiile lui îi vizează pe cei mai mulţi dintre semenii noştri. El se înşală însă în privinţa acelor laici, minoritari sau foarte minoritari în societatea actuală, care nu-şi întemeiază principiile morale nici pe teama de sancţiunea divină, nici pe promisiunea unei recompense „dincolo”. Din presupusa „moarte a lui Dumnezeu”, ei nu deduc că „totul e permis”, ci, dimpotrivă, că au o şi mai mare răspundere a autocontrolului raţional. Oricum, sunt de acord cu Kolakowski că, până la urmă, antagonismul Raţiune-Religie nu se explică „prin erori logice, confuzie conceptuală, idei false despre frontierele dintre cunoaştere şi credinţă… Antagonismul e cultural, nu logic, şi, evident, rădăcinile îi sunt adânc înfipte în revendicările persistente, ireconciliabile, ce ne sunt impuse de diferite forţe din adâncul naturii umane” *(idem,* p. 238).

Perplexităţile ştiinţelor dure

Una din cele mai insidioase provocări la adresa raţionalităţii se manifestă în primele decenii ale secolului XX, într-un domeniu ce părea, mai mult decât oricare altul, a-i ilustra exemplar principiile şi eficacitatea: în ştiinţe – şi anume în acea ramură a ştiinţelor fundamentale, aflate în avangarda tuturor celorlalte, ştiinţele fizico-matematice. În adevăr, nicăieri în altă parte nu erau mai evidente rigoarea logică argumentativă, existenţa raporturilor cauzale, gândirea de tip algoritmic, mulţimea extraordinară a aplicaţiilor fecunde, capacitatea maximă de previziune şi formalizare. Edificiul ştiinţei clasice, bazat pe „miracolul" concordanţei dintre inteligibilitatea logico-matematică şi realităţile profunde ale universului, funcţiona fără fisură. Acolada genială, instituită de Newton, între mişcarea astrelor şi legea căderii corpurilor, între forţele care unesc planetele şi cele care accelerează căderea pietrelor, confirma ideea unei ordini universale, armonioase, raţionale, simple, atotcuprinzătoare, al cărei adevăr poate fi dezvăluit prin calcul şi investigaţii răbdătoare.

Deşi unii dintre marii savanţi contemporani cu Newton – d'Alembert, Euler, Clairaut – au fost dispuşi să creadă, în numele unui raţionalism rigid, că savantul

englez bate câmpii, atât le părea de riscantă analogia dintre cer şi pământ şi atât de obscură legea gravitaţiei, până la urmă ei şi au văzut obiecţiile spulberate. La începutul secolului al XIX-lea, viziunea naturii promovată de Newton, „universală, deterministă, cu at it mai obiectivă cu cât nu conţinea nicio referinţă la observator, cu atât mai perfectă cu cât atingea un nivel fundamental al descrierii, care sv. lpa din cătuşele timpului”, se impune unanim. Şi e semnificativ că pinii azi, când în domeniul infraatomic legile mecanicii cuantice le-au substituit pe cele ale mecanicii clasice, iar, la scara universului, fizica relativistă a luat locul fizicii newtoniene, aceasta din urmă rămâne încă un „reper permanent” în zona de mijloc, unde ne ducem zilele. „Se poate spune chiar că... (prin) descrierea traiectoriilor deterministe, reversibile, statice, dinamica newtoniană formează centrul fizicii”. (Prigogine, Stengers, p. 105)

Rapida dezvoltare a utilizării în industrie a maşinilor cu aburi a favorizat în prima jumătate a secolului al XIX-lea naşterea termodinamicii, o ştiinţă nouă, care a bulversat imaginea statică a fizicii newtoniene, introducând ideea de ireversibilitate, aşa-zisa „săgeată a timpului”, aflată la baza majorităţii proceselor de autoorganizare. Spre deosebire de universul dinamicii

clasice, unde transformările sunt reductibile la mişcarea materiei în spaţiu, au caracter reversibil şi sunt descrise în termeni de traiectorie, termodinamica e caracterizată prin fenomenul degradării energiei, prin evoluţia de neînlăturat spre o stare de echilibru definită ca uniformitate, ca anulare a tuturor diferenţelor. Încă în 1865, Clausius a enunţat cele două legi ale domeniului, cea dintâi stipulând că „energia lumii este constantă”, iar cea de-a doua că „entropia lumii tinde spre un maxim”, altfel spus, că, în cele din urmă, eterogenitatea vieţii e învinsă de omogenitatea nefiinţei, că sfârşitul inexorabil îl constituie „moartea termică”.

Astăzi – aşa cum o arată, în *Noua Alianţă*, Ilya Prigogine şi Isabelle Stengers –, dacă e evident că toate sistemele cunosc o evoluţie spre echilibru sau spre o fază staţionară, în care se comportă repetitiv, în schimb, se admite că în starea departe de echilibru pot apărea „spontan” noi tipuri de structuri (denumite „disipative”), cu proprietatea de a transforma starea de dezordine, de haos, în stare de ordine (Prigogine.

Stengers, p. 34). Încât – scriu Ilya Prigogine şi Isabelle Stengers – „determinismul dinamic face loc dialecticii complexe între întâmplare şi necesitate, distincţiei între regiunile de instabilitate şi regiunile între

două bifurcaţii, unde domină legile medii, deterministe. Ordinea prin fluctuaţii opune universului static al dinamicii o lume deschisă, a cărei activitate generează noul, a cărei evoluţie este inovaţie, creaţie şi distrugere, naştere şi moarte” (p. 288 – 289). Dacă, în universul clasic, temporalitatea era dispreţuită ca o iluzie, doar legile eterne fiind considerate că exprimă raţionalitatea ştiinţei, azi ne dăm seama că ireversibilitatea joacă un rol esenţial în natură. „Ne aflăm într-o lume riscantă, o lume în care reversibilitatea şi determinismul se aplică doar în cazurile simple, la limită, în timp ce ireversibilitatea şi nedeterminarea formează regula” (p. 28), unde „ceea ce ni se pare remarcabil este faptul că, atât la nivel macroscopic, cât şi la nivel microscopic, ordinea, structura, este un produs al întâmplării” (p. 40).

Aceste câteva notaţii sumare asupra perplexităţilor generate de studiul căldurii şi formularea celei de-a doua legi a termodinamicii, ca ştiinţă a sistemelor instabile şi complexe, constituie doar un aspect al înnoirilor spectaculoase ale cunoaşterii, cu care omenirea s-a confruntat în epoca modernă. Mai relevante încă sunt schimbările revoluţionare produse de teoria relativităţii lui Einstein şi de mecanica cuantică. Ele arată şi mai limpede cum a fost pusă în criză epistemologia ştiinţelor naturii şi,

odată cu ea, însăşi viziunea clasică asupra raţionalităţii.

Dacă Einstein, potrivit propriilor lui declaraţii, a extins şi a adâncit cu o extraordinară originalitate gândirea lui Newton, fără să opereze însă o transformare de paradigmă (Einstein, p. 52), teoria cuantică a antrenat, dimpotrivă, o veritabilă răsturnare a cadrului conceptual. Ea a postulat cel puţin trei lucruri inadmisibile în contextul ştiinţific interbelic: 1. că, la nivelul cel mai elementar, infraatomic, materia (sub forma discontinuă a „cuantelor”, a emisiilor de energie) apare observatorului fie ca undă, fie ca particulă (corpuscul), ceea ce punea sub semnul întrebării însăşi noţiunea clasică de „obiect”; 2. că deplasarea cuantelor nu se produce (şi deci nu poate fi calculată) conform principiului cauzalităţii, ci pe baza probabilităţii statistice (ceea ce se exprimă prin relaţia de incertitudine a lui Heisenberg); 3. că, împotriva a ceea ce pentru Galilei şi Newton constituia un punct esenţial de metodă, şi anume că obiectul supus cercetării trebuie să fie independent de observator.

În universul mic, din cauza aparatelor de măsură care intermediază observaţia, lucrul acesta nu se mai întâmplă: obiectul devine dependent ţie cercetător. Niels Bohr, unul dintre fizicienii faimoşi ai epocii, conştientizând bulversarea produsă, o descria (în 1925) drept „o revoluţie

radicală în conceptele pe care s-a întemeiat până în prezent descrierea naturii", „o zdruncinare a fundamentelor edificiului conceptual care formează armătura reprezentării clasice a fizicii şi chiar a modului nostru obişnuit de a gândi" (Chevalley, p. 453).

Revoluţia de care vorbeşte Bohr a stârnit o aprigă controversă la care au luat parte, deopotrivă, savanţi şi filosofi. Deşi considera că noua teorie „reprezintă un progres semnificativ, iar într-un anumit sens chiar definitiv al cunoaşterii fizice", Einstein şi-a exprimat rezerva. Convins e.1 „Dumnezeu nu joacă zaruri", că în natură nimic nu are loc fără necesitate, marele fizician era jenat de indeterminismul postulat de Heisenberg. El spera că cercetări ulterioare ar putea completa descrierea fenomenelor, încadrând analiza făcută de adepţii cuantelor într-o teorie mai cuprinzătoare, care să facă posibilă predicţia mişcării particulelor (Hinstein, p. 148).

Oare rezultatele experimental demonstrate ale mecanicii cuantice, ca şi interpretările partizanilor lui Bohr, Heisenberg etc. sugerează cumva o alunecare în iraţionalism? întrebarea nu e pur academică. În Germania anilor 20, obligată la plata reparaţiilor, secătuită economic şi umilită de aliaţi, s-a conturat un curent de respingere violentă a raţionalismului. Vechi motive romantice,

pledoarii neguroase în favoarea intuiţiei şi a sensibilităţii naţionale ultragiate, un întreg medievalism îngropat sunt aduse în scenă. „În opoziţie cu o ştiinţă care s-a identificat cu un ansamblu de concepte cum ar fi cauzalitatea, determinismul, reducţionismul şi raţionalismul, a avut loc o dezvoltare vertiginoasă a unor idei pe care ştiinţa clasică le nega şi care erau considerate în acea vreme ca întruchiparea unei iraţionalităţi fundamentale a naturii. Viaţa, destinul, libertatea, spontaneitatea au devenit astfel manifestări ale unei lumi întunecate, subterane, de nepătruns pentru raţiune”. (Prigogine, Stengers, p. 26)

O criză fără de precedent izbucnise, fără îndoială, dar mai degrabă una a presupoziţiilor raţionalismului clasic, decât a raţionalităţii ca atare. Ernst Cassirer a arătat, într-o carte apărută în 1936, că revoluţia produsă de fizica cuantică nu consta în revocarea noţiunii de „cauză”, ci în regândirea ei ca „dependenţă funcţională”, bazată pe legi statistice şi pe o reprezentare a obiectului în alte coordonate spaţio-temporale decât cele ordinare. De fapt, el anunţa încheierea unei epoci, prefaţate de Kant, care postulase că lucrurile se obiectivează în spaţiul şi timpul comun şi că se supun unor determinări strict cauzale; că măsurarea e o operaţie neutră; că există „legi ale naturii” imuabile, universale şi necesare; că lumea e un

tot omogen, guvernat de o teorie fizică fundamentală; că procesul cunoaşterii e opera unui „subiect” considerat a fi o „raţionalitate” pură, fără corp, fără afecte, fără raporturi cu ceilalţi (Chevalley, p. 466 – 469,475).

Tot în direcţia reconsiderării raţionalismului clasic se înscrie ipoteza îndrăzneaţă a lui W. Pauli, formulată tot în 1936, azi larg acceptată, privind funcţionarea distinctă a legilor naturii în funcţie de scara de mărime a fenomenelor. Ea spulberă vechiul vis al fizicienilor de unificare a tuturor teoriilor într-o sinteză coerentă, piramidală, edificată pe baza mecanicii. Preluând o idee a lui Niels Bohr, Pauli susţine că ar exista diverse „scene” sau „regiuni” ale cunoaşterii, între care, bineînţeles, sunt ţesute conexiuni, dar care dispun de sisteme de legi specifice, uneori ireductibile. Realitatea nu poate fi redusă la „o lege universală”, complexitatea ei este atât de inextricabilă încât se pretează la un număr enorm (infinit?) de descrieri plauzibile.

Un alt exemplu instructiv privind evoluţia conceptului de raţionalitate îl constituie relaxarea nucleului său logic, punerea sub semnul întrebării a legitimităţii principiului terţului exclus, deci a autorităţii şi valorii ideii de contradicţie. În viaţa de toate zilele, dar şi în convingerea ştiinţei că realul e raţional, nimic nu pare

mai sigur şi nu ne serveşte mai mult ca limită indepasabilă a credibilităţii decât ideea că ceva nu poate fi, în acelaşi timp şi sub acelaşi raport, A şi non-A. De aceea, contradicţia ne apare obişnuit ca o violare a legilor gândirii corecte: ea se înfăţişează fie ca o sfidare a bunului-simţ (paradoxul), ca un conflict între două propoziţii egal demonstrabile (antinomia), ca o înfruntare între două soluţii incompatibile (aporia) sau ca împerechere a doi termeni care se exclud (oximoronul).

Dintre presocratici, Heraclit e cel care şi-a edificat sistemul pe contradicţie. Mulţi mistici, îndeosebi din Orient, stânjeniţi de rigorile binarismului, au încercat şi ei să depăşească alternativele fără ieşire, prin articularea opoziţiilor totale. Un exemplu în acest sens e al călugărului Malunkyaputta, care voia să înţeleagă de ce Buddha predica simultan că „lumea este eternă şi că lumea nu este eternă, că lumea este finită şi că va este infinită, că trupul şi sufletul sunt identice şi că ele nu sunt identice etc”. (Eliade, Culianu, p. 58). Dar şi în gândirea europeană, în iilarit de paradoxuri cunoscute, ca acela al cretanului Epimenide (care afirma că toţi cretanii sunt mincinoşi, ceea ce-l făcea să mintă spunând adevărul şi să spună adevărul minţind), şi în afară de poeţi, care au asociat mereu contrariile în căutare de nuanţe şi subtilităţi

(Corneille: *„Cette obscure clarté qui tombe des étoiles*”), o serie de filosofi (între vi Pascal, Kant, Hegel) au atras, când şi când, atenţia asupra contradicţiei, nu ea eroare de raţionament, ci ca orizont inexplorat al raţionalităţii.

În ştiinţa ieşită din revoluţia galileano-newtoniană, contradicţiile (la nivelul enunţurilor de observaţie sau între teorii şi fapte sau între diverse teorii privind acelaşi obiect) au jucat un rol pozitiv prin însăşi calitatea lor de semnal negativ. A le identifica însemna a dezvălui existenţa unor laturi vulnerabile sau a unor erori, a căror eliminare devenea necesară şi urgentă. Căci a le accepta ar fi echivalat, notează Popper, cu „o totală împotmolire a ştiinţei”, cu „moartea criticii”. În cunoaşterea pozitivă, contradicţia nu poate fi tolerată, de vreme ce „dacă sunt admise două enunţuri contradictorii, atunci trebuie admis orice alt enunţ”, prin urmare se evaporă însuşi criteriul adevărului (Popper, e, p. 408).

Noua ştiinţă a fizicii, impusă prin teoria relativităţii şi mecanica mantelor, demonstrează însă că uneori contradicţia semnalează incongruenţa ireductibilă a nivelurilor realului. În acest caz, adecvarea la datele observării şi experimentului contravine coerenţei logice; exemplul clasic e că aceleaşi particule de energie funcţionează deopotrivă ca unde şi corpusculi! Realitatea

se dovedeşte astfel mai inventivă şi mai complexă decât mijloacele logice prin care încercăm s-o încătuşăm. O altă dovadă tot atât de surprinzătoare, dacă nu mai şocantă, a limitelor operaţionale ale raţionalităţii o constituie teoremele enunţate în 1931 de Kurt Gödel, un matematician ieşit din ambianţa pozitivismului logic al şcolii de la Viena. Gödel a arătat că demonstrarea consistenţei unui sistem puternic, de felul aritmeticii, e imposibilă prin procedee intrinsece sistemului însuşi, din cauza enunţurilor indecidabile pe care le conţine. A face decidabile aceste enunţuri este cu putinţă, aşa cum a preconizat logicianul polonez Alfred Tarski, însă doar incluzând sistemul-obiect într-un metasistem mai bogat, care să-i poată defini condiţiile de adevăr. Însă acest metasistem ar comporta, la rândul său, enunţuri indecidabile, reclamând un alt metasistem ş.a.m.d.

Reiese că formalizarea, chiar şi în matematică, îşi are limite, că raţionalitatea – în măsura în care vrea să evite riscurile raţionalizării – are îndatorirea să se situeze pe o metapoziţie în raport cu logica, astfel încât să nu respingă tot ce aceasta exclude ca fals. Noi strategii creative sunt necesare, meta-logice, care să integreze axiomele aristotelice, dar, în acelaşi timp, să le şi transgreseze. Ştiinţa zilelor noastre îşi dă seama că nu

poate exclude din câmpul preocupărilor ei subiectivul, aleatoriul, haosul, paradoxul, iraţionalul. „Raţionalitatea veritabilă – scrie Edgar Morin – înglobează, utilizează şi depăşeşte logica deductiv-identitară în comerţul său cu realul. Astfel înţeleasă, raţionalitatea se identifică unui dialog între teoretic şi empiric, care necesită o logică suplă, «slabă», în care logicul nu triumfă niciodată, dar nici nu e niciodată învins”. (Morin, b, p. 209)

Reclamată de noile ştiinţe ale macrouniversului – teoria relativităţii – şi ale microuniversului – fizica cuantelor –, „noua” raţionalitate e desigur prezentă şi în „zona de mijloc” unde se confruntă, din loc în loc şi din timp în timp, cu acele breşe şi emergenţe logic inguvernabile, pe care, sub forma ambiguităţilor, paradoxurilor, aporiilor etc., le exploatează imaginarul simbolic, îndeosebi poezia. Ca poziţie de principiu, această raţionalitate, care a învăţat din propria-i experienţă şi e cizelată autocritic, nu trebuie să-şi propună nici teoretizarea oricărui domeniu empiric, nici formalizarea oricărei teorii. La urma urmei, viaţa însăşi, care comportă operaţii logice, e totuşi, în totalitatea ei organică şi în dinamismul ei irezistibil, mai degrabă a-logică ori meta-logică. „Între «reificarea» obiectelor, care le face sesizabile şi controlabile prin logică, şi dizolvarea lor în

inseparabilitate şi devenire – scrie Edgar Morin –, gândirea trebuie condusă nu în spaţiul dintre ele, ci într-un zigzag, revenind la logică pentru a o transgresa ca apoi să se întoarcă la ea... Uzul logicii e necesar inteligibilităţii, depăşirea logicii e necesară inteligenţei. Referirea la logică e necesară verificării, depăşirea logicii e necesară adevărului”. (*ibidem*, p. 206 – 207)

Raţionalitate, imaginaţie şi raţionalizare

I.ungul excurs prin istoria conceptului de raţiune (sau raţionalitate) ne-a demonstrat extraordinara sa flexibilitate. Logicismul manifest în Antichitate *i-a adjudecat în secolul al XVII-lea limbajul matematic, spre a studia aspectele cantitative ale realităţii, şi teoria carteziană a ideilor clare şi distincte. În trecerea de la magie la ştiinţă, pe care o ilustrează atât Galilei, care a voit să calculeze geometria iadului din *Divina Comedie*, cât şi Newton, cu perseverentele lui încercări de alchimie, un rol major l-au jucat empiriştii, cu orientarea lor binefăcătoare spre valorificarea observaţiei exacte şi importanţa acordată experimentului. Noua epistemologie a cunoaşterii, legitimată prin „revoluţia copernicană” a lui Kant, s-a fixat în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea sub

ipostaza optimistă a ştiinţei deterministe, bazată pe cauzalitate, legi cu caracter universal, predicţii exacte, aplicaţii tehnologice de o anvergură fără precedent, care au extins enorm dominaţia omului asupra naturii şi au schimbat major datele înseşi ale existenţei sociale. Cum am văzut, tot secolul al XIX-lea aduce şi primele dezamăgiri. Pentru a găsi explicaţii valabile unor fenomene contrariante, pe care accelerarea impetuoasă a cercetării le scoate tot mai rapid la lumină, raţionalitatea îşi diversifică resursele şi-şi îmblânzeşte principiile: alături de cauzalitate e acceptată ca forţă producătoare probabilitatea statistică; pe lângă mecanica atât de sigură şi obiectivă a traiectoriilor, e inaugurată termodinamica proceselor ireversibile, care poate declanşa fenomene de autoorganizare spontană; dihotomiei adevărat-fals i se asociază trihotomia adevărat – fals-posibil, necesară studierii organismelor vii.

Secolul XX va continua drumul cuceririlor cunoaşterii, pe tărâm teoretic şi practic. Teoria relativităţii, fizica cuantică, inventarea calculatorului, descoperirea codului genetic, zborurile extraterestre, ca să mă limitez doar la aceste exemple, confirmă capacităţile extraordinare ale raţiunii „de a-şi autoregla tirul”, de a-şi regândi „regulile de joc”, de a se adapta unor noi

paradigme ale dezvoltării. Unul dintre factorii care explică excepţionalele resurse adaptative ale raţionalităţii rezidă în cooperarea ei cu imaginaţia. Deşi alianţa aceasta nu pare contra naturii, ea a fost şi continuă să fie contestată. Faptul a fost remarcat de Popper, care notează undeva: „Deseori se porneşte de la ideea că imaginaţia prezintă o strânsă afinitate cu emoţia şi deci cu iraţionalul, pe când raţionalismul ar tinde mai degrabă spre o scolastică seacă şi lipsită de imaginaţie. Nu ştiu dacă acest mod de a vedea lucrurile ar putea avea vreo bază psihologică şi înclin să mă îndoiesc". „Critica – adaugă Popper – presupune întotdeauna o doză de imaginaţie, pe când dogmatismul o înăbuşă. În mod similar, cercetarea ştiinţifică şi construcţia şi invenţia tehnică sunt de neconceput fără o amplă utilizare a imaginaţiei". (Pöpper, a, 2, p. 261)

De interconectarea posibilă şi binefăcătoare a celor două facultăţi şi-a dat seama şi Kant. Definind imaginaţia drept „facultatea de a reprezenta un obiect în intuiţie, chiar fără prezenţa sa", filosoful avea în vedere două cazuri: al „exemplificării", când e vorba de un concept empiric, şi al „schemei", când e vorba de a construi un concept a priori (cum ar fi, în matematică, reprezentarea unui triunghi, care există doar în gândire). Schema, înţeleasă ca regulă de construcţie, e lămurită astfel:

„Conceptul de câine semnifică o regulă, potrivit căreia imaginaţia mea poate trasa de manieră generală figura unui patruped, fără a fi restricţionată de vreo figură specială pe care mi-o oferă experienţa sau de vreo imagine posibilă pe care s-o reprezint în mod concret” (Kant, a, I, p. 886 – 887). Comentând „anvergura dinamică şi semantico – ontologică” a teoriei kantiene a „schemei”, Silvana Borutti vede în ea o prefigurare a noţiunii contemporane de „model”, ca şi pe cea de „formă simbolică” folosită de Cassirer. Tot ea atrage atenţia asupra unui pasaj din *Critica facultăţii de judecare* (par. 59), în care Kant se serveşte de figura „hipotipozei” (descriere care zugrăveşte faptele în mod frapant, de parcă s-ar petrece sub ochii noştri) „pentru a evoca analogic şi simbolic idei cărora nicio intuiţie sensibilă nu le este adecvată” (Borutti, p. 38 – 40). Însă în *Critica facultăţii de judecare* (par. 49) apare ceva şi mai interesant: la un moment dat, Kant se referă la situaţia în care conceptul e „lărgit din punct de vedere estetic în mod nelimitat”; atunci „imaginaţia devine creatoare şi pune în mişcare facultatea ideilor intelectuale (raţiunea) spre a gândi... şi mai mult”. Ricoeur e îndreptăţit să sublinieze, în *Metafora vie*, însemnătatea acestui pasaj: „Acolo unde înţelegerea eşuează – comentează el – imaginaţia are încă puterea să «prezinte»

Ideea” (Ricoeur, e, p. 468). Ceea ce înseamnă că imaginaţia constrânge gândirea conceptuală să se autodepăşească.

În mod tradiţional, contestarea imaginaţiei a operat pe două planuri, atât în virtutea proprietăţilor ei „reproductive” (întrucât oferea percepţii confuze sau imprecise), cât şi datorită proprietăţilor combinatorii şi „productive” (deoarece preconiza lucruri false ori incredibile). Gilbert Durand se numără printre cercetătorii contemporani care au denunţat, cu vehemenţă şi un soi de maniheism neîmblânzit, iconoclasmul caracteristic unor epoci ale culturii occidentale (cărora realitatea e că li s-au opus totuşi altele, de semn contrar). „Scientismul – scrie Durând – (adică doctrina care nu recunoaşte drept singur adevăr decât pe acela pasibil de metode ştiinţifice) şi istorismul (doctrină care nu recunoaşte drept cauze reale decât pe acelea care se manifestă mai mult sau mai puţin materialiceşte, în evenimentele istoriei) sunt cele două filosofii care devalueazǎ în totalitate imaginarul, gândirea simbolică, raţionamentul prin similitudine, deci metafora”. (Durand, b, p. 133)

Deşi antagonizarea imaginarului şi a raţiunii constituie desigur o exagerare, nu rămâne mai puţin adevărat că însăşi natura procesului de intelecţie raţională

se deosebeşte esenţial, aşa cum am văzut, de modul gândirii mitico-simbolice. Cea dintâi „e condiţionată de o putere de reprezentare «digitală» abstractă, care izolează informaţia de toate coordonatele spaţio-temporale concrete şi tinde să se lipsească de imagini optice sau verbale”. De altă parte, activitatea mitico-poetică ţine de un mod de producere simbolic „în care datul empiric este cooptat de structuri narative a priori” (Wunenburger, p. 50), iar conţinutul conceptual e modelat de scenarii şi personaje arhetipale, cu rezonanţă în conştiinţa colectivă. Conflictul dintre *mythos* şi *logos* e deci posibil, iar într-un climat al modernităţii, dominat în sfera publică de ubicuitatea raţionalizării, a eficienţei fără creativitate, a unei politici de „maximizare a rezultatelor prin minimizarea consumurilor”, el poate fi tranşat în dauna spiritului şi a intereselor umane legitime.

Cheia problemei constă în obligaţia intelectuală, dar şi morală de a nu confunda raţionalitatea cu raţionalizarea. Aceasta din urmă e, în fapt, o caricatură a celei dintâi. Ea presupune trei lucruri: 1. a pune raţiunea în poziţie de singură alternativă, ignorând, cu alte cuvinte, faptul că natura umană e dominată de instincte şi pasiuni, de interese şi anxietăţi, că mintea noastră se lasă adesea hipnotizată de iraţional şi terorizată de ideologii; 2. a

transforma raţionalitatea într-o mecanică, evaluând coerenţa mai presus de inovaţie, uniformitatea repetitivă mai presus de adaptarea la concret şi particular; 3. a înlocui spiritul critic prin calcule de oportunitate sau rentabilitate, ceea ce, mai devreme sau mai târziu, duce la dezastru.

Raţionalizarea este o excrescenţă abuzivă a raţiunii. Originea ei trebuie căutată în aroganţa performanţelor, aşa cum s-a întâmplat în perioada de triumf a pozitivismului, dar continuă să se întâmple cu politicienii, cu bancherii ori cu escrocii care au, la un moment dat, prea mult noroc. În alte cazuri, pare a fi de vină naivitatea, faptul că mulţi oameni, unii chiar cu poziţii proeminente, nu sunt în stare să-şi reprezinte verosimil complexitatea lumii actuale. Ei vor să „logicizeze” totul, până la absurd, să formalizeze fenomene de felul psihicului uman, evenimentelor istorice, mitului, poeziei, al căror specific constă tocmai în ireductibilitate, în faptul că posedă şi o componentă iraţională, care trebuie luată în calcul. Dinamica rigidă a raţionalizării, aspirând la rezultate geometric exacte acolo unde ele nu pot fi obţinute, e de fapt contraproductivă, profund dăunătoare.

Raţionalitatea, ca expresie a căutărilor, achiziţiilor, desigur şi a derivelor cunoaşterii actuale, nu poate fi decât

suplă, flexibilă, deschisă, uzând, în termenii lui Vattimo, de o logică „slabă”, nu de una „tare”. Cum avertiza Bachelard, ea trebuie deosebită de habitudine, de „monotonia certitudinilor memoriei”. „Ceea ce se ştie bine, ceea ce s-a experimentat de mai multe ori, ceea ce se repetă în mod fidel, cu uşurinţă, cu căldură, dă o impresie de coerenţă obiectivă şi raţională. Raţionalismul capătă atunci un mărunt gust şcolăresc. El este elementar şi penibil, îmbietor ca o uşă de temniţă, primitor ca o tradiţie. „Se poate însă şi altfel, susţine Bachelard. Şi anume, luptând împotriva sclerozării gândirii, stimulând activitatea inventivă a spiritului, „mlădiind (de pildă) aplicarea principiului contradicţiei”, înălţând „raţiunea polemică la rangul de raţiune constituantă”. În felul acesta – continuă filosoful francez – „raţionalismul (ar putea fi întors) dinspre trecutul spre viitorul spiritului, dinspre amintire spre tentativă, dinspre elementar spre complex, dinspre logic spre supralogic… Trebuie redată raţiunii umane funcţia sa de turbulenţă şi agresivitate. S-ar contribui astfel la întemeierea unui supraraţionalism care ar înmulţi ocaziile de gândire. Când îşi va fi găsit doctrina, acest supraraţionalism va putea fi pus în corelaţie cu suprarealismul, căci sensibilitatea şi raţiunea vor fi deopotrivă redate fluidităţii lor” (Bachelard, 1, p. 259).

Şi totuşi, entuziasmaţi de optimismul tonic al lui Bachelard, să nu omitem a ne pune o întrebare spinoasă: oare alianţa imaginaţiei cu raţiunea nu e ameninţată de energiile opozitive latente în cei doi termeni? în sforţarea ei de a depăşi limitele datului, imaginaţia poate preconiza soluţii lipsite de orice precedent comparabil sau care nu au deloc puncte de sprijin în experienţa disponibilă a practicilor cercetării. Ambele situaţii îi pun raţionalităţii probleme serioase de acceptabilitate: căzând de acord, încalcă sfera legalităţii, dar adoptând o poziţie negativă îşi anulează promisiunea „deschiderii”; în prima eventualitate îşi interzice controlul, în a doua înclină spre raţionalizare şi inerţie. Impasul poate fi depăşit printr-o strategie a „saltului înainte”: în locul unei dezbateri pentru şi contra idealităţii vechilor criterii, ele trebuie pur şi simplu schimbate refundamentându-le, spre a face posibile noi contexte, permiţând testarea unor soluţii care să integreze „eroarea sau absurdul”.

Cum se desfăşoară în concret lucrurile, ne relatează Amos Funkenstein. „Se cuvine – spune el – să acordăm toată atenţia termenilor în care o teorie defineşte «improbabilităţile» şi, chiar mai important, «imposibilităţile». Cu cât un argument este mai precis, cu atât este un candidat mai sigur la viitoarele revizuiri.

Odată ce premisa inadmisibilă este limpede formulată împreună cu o parte din consecinţe, nu mai este decât o chestiune de timp şi împrejurări (un climat de opinie diferit, tensiuni în interiorul vechii teorii, evoluţii în alte domenii, o nouă evidenţă faptică) până la reconsiderarea alternativei cu adevărat radicală”. Îndrăzneala de a gândi lucruri de neconceput, încurajată principial de Popper, s-a materializat adesea pe parcursul secolului XX, îndeosebi în domeniul fizicii şi al matematicilor. O adevărată „revoluţie conceptuală” a avut loc prin adaptarea deliberată a unor „absurdităţi” ca piatră de temelie a noilor teorii. „De nenumărate ori, imposibilitatea rezolvării unor probleme în cadrul unui anumit domeniu a dus la construirea a noi domenii, căci nu se pot trasa limite apriorice ingeniozităţii matematicienilor în a plăsmui noi reguli de demonstraţie”. Concluzia acestor observaţii e clară: „Punctul de pornire al raţionalităţii ştiinţifice, curiozitatea socratică… nu constă doar în a întreba «de ce» şi «cum» în cadrul unei teorii date sau ca şi cum n-ar fi existat nicio teorie. Ea constă mai degrabă în a pune, în anumite circumstanţe critice, întrebarea «de ce nu», în pofida unui consens hotărât, durabil şi argumentat în privinţa contrarie” (Funkenstein, p. 18 – 19).

Între mythos *și* logos

Din tot ce am spus până acum, reiese că, departe de a fi o ființă rațională, așa cum l-au descris, flatându-l, unii filosofi lipsiți de umor, omul este, de fapt, un hibrid, la care raționalul coexistă cu iraționalul, într-un mariaj rareori armonios, cel mai adesea dezechilibrat de intemperii, tensiuni și conflicte. „Oamenii sunt atât de obligatoriu nebuni – spunea Pascal – încât a nu fi nebun înseamnă a fi nebun de un alt fel de nebunie”. (*Pensées*, 98) Știm bine că o viziune intelectualistă, cu rădăcini în pozitivism, dominantă până de curând în largi cercuri ale opiniei, a tins să demonizeze iraționalul, deși nu orice irațional este reprehensibil, după cum nu orice derivat al rațiunii trebuie a priori socotit benefic. Există mituri pe care e bine să le deconstruim și să le dezavuăm (de exemplu, că etnia căreia îi aparținem e cea mai înțeleaptă, cea mai vitează, cea mai omenoasă etc., dar istoria i-a fost mereu potrivnică). Nu mai puțin însă se cuvine să manifestăm mefiență față de anumite principii raționale „în sine”, spre pildă, al adaptării corecte a mijloacelor la scop, care e aplicabil atât capitalistului ce investește în tehnologie, cât și cuptoarelor de la Auschwitz.

În orice caz, chiar acceptând întâietatea cronologică

a imaginarului simbolic, ar fi o eroare s-o transformăm în întâietate ontologică, aşa cum preconiza Durand. Raţionalitatea a apărut târziu în evoluţia lui Homo Sapiens, dar, pe măsura intrării sale în scenă, a început să-i sistematizeze comportamentele în funcţie de raporturile vitale cu mediul ambiant (de supravieţuire) şi să-i disciplineze (deşi mereu insuficient) agresivitatea reptiliană şi emotivitatea mamiferă (corespunzând, *grosso modo*, cu paleo-encefalul şi mezo-encefalul). Ea e, fără îndoială, fragilă şi funcţionează intermitent. Cunoaşterea, chiar şi cea mai abstract logică, mobilizează totdeauna afectivitate şi pulsiuni, iar acestea pot lesne s-o debordeze, s-o desprindă din examenul obiectiv al faptelor şi să-i impună derive incontrolabile. Nu este mai puţin adevărat că prin proprietăţile ei de coerenţă (articulare deductivă-inductivă, noncontradictorie a enunţurilor) şi prin respectarea legilor şi a constrângerilor de care depinde succesul raporturilor cu realitatea înconjurătoare, raţionalitatea constituie singurul cadru favorabil dezvoltării ştiinţelor şi tehnicilor, inclusiv a ştiinţelor care se ocupă de mituri ori de fenomene oculte.

Cel mai puternic argument împotriva prevalării *mythos*-ului faţă de *logos* derivă din trăsăturile caracteristice activităţii neuro-cerebrale, care constituie

sursa comună atât a gândirii raţional-empirice, baza logicii, a ştiinţelor şi a tehnicii, cât şi a gândirii mitico-simbolice, baza miturilor, religiei, poeziei. E plauzibil să presupunem, cum argumentează Edgar Morin, că aceste două tipuri de gândire derivă dintr-o „arhe-gândire”, corespunzând forţelor şi formelor originare, fundamentale, ale activităţii neuro-cerebrale, când subiectul se confunda cu obiectul, reprezentarea cu lucrul reprezentat, iar limbajul nu-şi specializase caracterul informativ vizavi de cel evocator, proza de poezie. Ceea ce pledează în favoarea acestei ipoteze nu sunt speculaţii asupra omenirii primitive, prin natura lor puţin sigure, ci faptul că cele două gândiri uzează de aceleaşi mijloace (analogia, reprezentarea, limbajul), interpretându-le însă opozitiv. În cadrul gândirii raţional-empirice, imaginea e separată de real, analogia e controlată, limbajul vizează în primul rând comunicarea; în gândirea mitico-simbolică, reprezentarea se contopeşte cu obiectul reprezentat, analogia se bazează pe o evidenţă incondiţională (ceea ce implică pseudoasemănări şi echivalenţe imaginare), iar limbajul caută figurativul şi puterea evocatoare, dezinteresându-se de acurateţea tranzitului informativ. „Cele două gândiri, cu toate că incomprehensibile una celeilalte, se inter-completează, se inter-parazitează şi se întreconjugă şi în

societăţile arhaice, vechi sau exotice şi în propriile noastre minţi”. (Morin, a, p. 169 – 172)

Cât priveşte afirmaţia că dimensiunea apelului şi a speranţei prevalează asupra demistificării – aşa cum susţinea Gilbert Durând (şi nu numai Durand) – validitatea ei depinde de context. E complet arbitrar să evaluăm abstract şi în principiu „ce este mai bine”. Uneori, supravieţuirea fizică, sănătatea mentală, succesul în ceea ce întreprindem sunt direct legate de aptitudinea unui examen lucid al situaţiei, care să demaşte intenţiile ascunse, capcanele manipulative, promisiunile demagogice etc. Nu e mai puţin adevărat că în alte împrejurări, de obicei fără ieşire ori tragice, nimic nu e mai propice decât mângâierea sau încurajarea aduse de speranţă şi credinţă.

Pe de altă parte, nu rezultă de nicăieri că hermeneuticile „arheologice” („reductive”) ar trebui în mod necesar şi oricând să demistifice „total”. De altfel, ele nici n-au puterea s-o facă, marea problemă fiind tocmai că obiectele ştiinţelor umane care ating fenomenele extrem de complexe ale vieţii psihice, ale structurilor sociale ori ale suportului metafizic al lumii nu pot fi debarasate de încărcătura lor emoţională. Demistificarea este o operaţie intelectuală, care nu reuşeşte, cel mai adesea, să destrame credinţele cu rădăcini puternice, mai ales când – aşa cum

se întâmplă în cazul religiei – convieţuirea lor cu „adevărul ştiinţei” e admisă în societatea laică modernă, unde copiii află în şcoală două versiuni asupra originii omului: cea a Bibliei şi cea a ştiinţelor naturii. Vrednic de menţionat este şi faptul că unele hermeneutici „arheologice” îşi dau osteneala să echilibreze „demascarea” prin compensaţii de natură mitică. Nu întâmplător marxismul cuprinde o componentă mesianică; alături de „necesitatea obiectivă” a izbânzii proiectului revoluţionar, e postulată „credinţa” în misiunea proletariatului de a conduce omenirea, într-o utopică postistorie, către ordinea paradisiacă a societăţii lipsite de exploatare.

De fapt, practica arată că explicarea unui mit, ca şi a unei opere de artă, în alte cuvinte, tentativa de a le cunoaşte originile şi de a le stabili semnificaţia, nu elimină, în niciun caz, seducţia pe care o pot exercita asupra noastră, tot aşa cum cunoaşterea fiziologică a sexualităţii nu desfiinţează voluptăţile iubirii trupeşti, nici desfătările imaginare ale minţii. Gândirea mitico-simbolică şi cea empirico-raţională sunt, în pofida tensiunilor şi a contradicţiilor ce subzistă mereu între ele, mai degrabă complementare decât antagoniste. Opunerea lor radicală – şi anume conform principiului „totul sau nimic” – este sau o eroare de tip pozitivist, sau de tip mistic, ambele viziuni

extremiste, ducând la unilateralizarea vieţii spiritului.

În realitate, *mythos*-ul presupune *logos* prin enunţarea sa verbală, ordinea (narativă) instituită în secvenţialitatea evenimentelor povestite, explicarea ulteriorului prin anterior, a consecinţelor prin situaţia originară (Rivière, p. 71). Pe de altă parte, orice raţionalitate conţine, de obicei, premise neatestate (adesea bazate pe credinţe imperative), justificări ale unor sentimente ori resentimente, obiective programatice stabilite în funcţie de interese ori oportunităţi de moment.

Chiar şi în societăţile primitive – după cum am văzut – abilităţile tehnice cooperează cu manifestări simbolice. Cu atât mai mult e deprins să joace la două capete omul zilelor noastre. Căci el dispune de aptitudinea, denumită de S. Moscovici, a „polifaziei cognitive”, fiind în măsură să utilizeze diferite moduri de gândire şi reprezentare, în funcţie de grupul de apartenenţă ori de contextul în care se află” (Moscovici, e, p. 182). O face, spre pildă, schimbând instantaneu sistemul de lectură, când trece de la citirea unui articol ştiinţific la fanteziile unui poem sau când îi cere lui Dumnezeu să-l ajute în obţinerea unui profit gras din vânzarea unor acţiuni, deşi cunoaşte bine funcţionarea pieţei de capital şi mecanismul implacabil al legii cererii şi ofertei. În asemenea situaţii (tic obicei

intrate în reflex, scăpând, ca atare, unui examen atent), raţiunea acţionează ca instanţă de „dispecerat”. Rolul ei pare a consta în orientarea deplasării forţelor psihice, în funcţie de circumstanţe, fie spre domeniile în care e solicitată gândirea logică, fie spre cele care lasă câmp liber afectelor, credinţelor şi puterilor fanteziei. În fond – scrie G. Vattimo – „raţiunea nu trebuie să facă altceva decât să caute să organizeze, într-un mod nu prea conflictual, raportul dintre diferitele tipuri **de** valori înăuntrul vieţii sociale” (Vattimo, e, p. 91). De aceea, nu trebuie să ne mirăm că un autor talentat, însă cu reputaţia sulfuroasă a lui Carlos Castaneda poate obţine asentimentul unui larg public; relatarea experienţelor de iniţiere în şamanismul New Age, întreprinsă într-o autoficţiune – gen actualmente la modă – cu o excelentă abilitate a gradării efectelor de supranatural şi de suspendare treptată a incredulităţii, îl poate impresiona pe cititorul debusolat şi fără cultură solidă al zilelor noastre. Dar, după câte a văzut şi vede tot timpul la televizor, e mai mult ca sigur că „impresia”, fie şi puternică, a lecturii nu-i va schimba defel acestui cititor mediu modul „vulgar” raţionalist de a-şi întocmi agenda şi de a-şi căuta de treburile obişnuite (Braga, p. 9 – 91).

Critici postmoderne la adresa raţionalităţii

Ştim deja că poziţiile raţiunii au fost supuse, mai ales în a doua jumătate a secolului XX, unui tir concentric. Deoarece agenda mea n-a inclus proiectul unei cuprinderi exhaustive a opiniilor pronunţate în această privinţă, m-am limitat la câteva exemple: Horkheimer-Adomo, Feyerabend, prezentarea resurgenţei gândirii mitico-simbolice, evocarea perplexităţilor ivite în câmpul ştiinţelor dure, irezolvabile fără remodelarea vechiului instrumentar conceptual, etc. În altă conjunctură şi-n alt spaţiu de joc, ar fi fost posibilă citarea multor alte nume. De pildă, Heidegger, care a descris raţiunea stăruind asupra laturii ei calculatoare şi instrumentale, ilustrată de tehnică. Drept expresie a voinţei de putere, aceasta reprezintă un pericol pentru omenire, însă ameninţarea nu provine îndeosebi dinspre maşini şi aparate, cum s-ar putea crede, ci din faptul că, supunând natura comenzilor sale, „scoţând-o din ascundere”, tehnica „desprinde fiinţa de adevărul esenţei ei” (Pöggeler, p. 200 – 201). În *Holzwege*, referindu-se desigur la aceeaşi raţiune, de tip algoritmic, Heidegger merge până la a spune că „raţiunea… glorificată timp de secole, este cel mai încăpăţânat adversar al gândirii” (Heidegger, d, p. 247).

Mai concrete, dar uneori extrem de controversabile, sunt acuzele formulate de postmodernişti. Deşi – cum spune Calvin O. Schrag – lipseşte încă „orice identificare a unui set comun de preocupări, a uniformităţii unui discurs ori a autocaracterizării istorice a postmodernismului", ceea ce, la urma urmei, nu este surprinzător, de vreme ce discursul postmodernist celebrează „mai degrabă dezacordul decât consensul, mai degrabă diferenţa decât asemănarea, mai degrabă eterogenitatea decât solidaritatea", totuşi printre cei evaluaţi în genere ca aparţinând curentului există o alergie comună faţă de cerinţele raţiunii (văzute ca închistări şi cenzuri) (Schrag, p. 49). Astfel, pentru Jean-François Lyotard alianţa teoriei cu critica, temelie a raţionalismului modern, e o simplă „gogoriţă", „hermeneutica semnificaţiei" nu e decât o metanaraţiune în rând cu toate „marile povestiri" menite descompunerii, scopul dialogului este „paralogia", „consensul a devenit o valoare desuetă şi suspectă", interpretările sunt „locale", dependente de context, niciuna mai corectă decât alta, toate la fel de îndreptăţite ca „opinii". Schimbul lingvistic obişnuit constă din „diferende", care se ivesc la fiecare înlănţuire de propoziţii, întrucât de fiecare dată sunt mai multe posibilităţi, doar una dintre ele fiind actualizată, ceea ce ar

arunca în „anormalitate” chiar şi o comprehensiune uzuală; de aceea, cei ce se încred în vorbirea comună sunt nişte naivi, trataţi cu un dispreţ nietzschean (Bouveresse, b, p. 165; Lyotard, *Le Différend*, 1983).

Gilles Deleuze şi Felix Guattari înlocuiesc metafora arborelui, ca rădăcină comună a metafizicii şi ştiinţelor, cu metafora rizomului, care nu presupune trasee predeterminate de creştere, dezvoltându-se, ca atare, imprevizibil, într-o mulţime de direcţii diferite. Totalizarea e deci refuzată, iar pluralismul promovat viguros. Tocmai această atenţie la diferenţă, la singularităţi, îl determină pe Deleuze să critice modalitatea invariantă a dorinţei, legată, în concepţia lui Freud, de complexul oedipian, şi s-o postuleze ca emergenţă nonformalizabilă, ca depăşire permanentă a normelor. De-aici şi un mod nou de a-l defini pe filosof; el nu mai e cel ce caută adevărul în vastul nomenclator al ideilor eterne, ci cel care creează concepte, adaptându-se, prin problematizare, unei actualităţi în neîncetată transformare (Deleuze, *Différence et Répétition*, 1969; Deleuze, Guattari, *L'Anti-Oedipe,* 1972).

Unul dintre curentele contemporane cele mai influente (îndeosebi în Statele Unite) care, fără a fi *expressis verbis* antiraţionalist, a şubrezit totuşi, în chip semnificativ, câteva dintre categoriile de bază socotite

„raţionale” ale textualităţii (noţiunile de centru, coerenţă, intenţionalitate, sens, referent) este deconstructivismul, iniţiat de Jacques Derrida. Caracteristică autorului francez îi e – cum subliniază undeva (*Letter to a Japanese Friend)* – „delimitarea de ontologie şi, mai presus de toate, de persoana a III-a a indicativului prezent”, ceea ce înseamnă că nu admite „universalii”, nici „absoluturi”, că toate enunţurile le socoteşte opinii, puncte de vedere partizane, intervenţii performative. Inversând prioritatea acordată de gândirea europeană vorbirii asupra scrierii şi radicalizând ideea că nu există definiţii substantivale ale semnificaţiilor, ci numai relaţionale, Derrida consideră limbajul un ţesut de diferenţe şi-i atribuie o fluiditate irepresibilă. Sensul nu e niciodată în întregime prezent, se manifestă ca o glisare indefinită între semnificant şi semnificam, e o „implicaţie fără sfârşit”, o aproximare mereu în vibraţie. Criticat pentru că „ar fi pus radical în chestiune” o serie de concepte fără de care orice comprehensiune ar deveni aleatorie, dacă nu imposibilă, Derrida s-a apărat într-un mod probabil foarte puţin agreat de admiratorii săi nihilişti: „N-am pus niciodată radical în chestiune concepte ca adevărul, referinţa şi stabilitatea contextelor interpretative, dacă «a pune radical în chestiune» înseamnă să conteşti că există şi că trebuie să existe

adevăr, referinţă şi contexte de interpretare stabile. Am pus – ceea ce e cu totul altceva – întrebări, pe care le sper necesare, cu privire la posibilitatea acestor lucruri, a acestor valori, a acestor norme, a acestei stabilităţi (în esenţă mereu provizorie şi finită)” (Derrida, e, p. 278). Disociind între „indeterminare” şi „indecidabilitate”, Derrida mai arată că n-a operat niciodată în sensul primului concept, ci totdeauna al celui de-al doilea, ceea ce ar însemna, în opinia lui, că, „din punct de vedere semantic, dar şi etic şi politic, deconstrucţia n-ar trebui să dea curs nici relativismului, nici vreunui indeterminism” (*ibidem*, p. 274). S-ar putea să avem a face aici cu o concesie conjuncturală (fraza citată aparţine unui interviu acordat lui Gerald Graff care însoţeşte replica foarte iritată dată lui John Searle, unde, în genere, Derrida ţine să demonstreze că a fost prost înţeles şi încearcă să-şi estompeze imaginea ultraradicală). Oricum, interpretarea violent subversivă a operei sale, în spiritul „derrideenilor” de la Yale (îndeosebi Paul de Man şi J. Hillis Miller), nu este singura posibilă. Cu totul de altă părere e, de pildă, Christopher Norris. În orice caz, găsim într-unul din articolele de tinereţe ale filosofului, dedicat cărţilor despre nebunie ale lui Michel Foucault, o declaraţie pe care n-am aştepta-o de la un detractor al Raţiunii: „Măreţia de

nedepăşit, de neînlocuit, imperială a ordinii raţiunii, ceea ce face ca ea să nu fie o ordine sau o structură de fapt, o structură istorică determinată, o structură printre altele posibile, e că nu putem apela contra ei decât prin ea, că nu putem protesta contra ei decât dinlăuntrul ei, că nu ne permitem, în câmpul ei propriu, decât recursul la stratagemă şi la strategie” (Derrida, a, p. 58 – 59). Nu întâmplător, cineva spunea că Derrida este atât de abil „încât e în stare să pescuiască, în acelaşi timp, pe ambele maluri ale unui râu” (R. Scholes).

Ca şi Derrida, Richard Rorty nu se luptă cu raţionalitatea, ca logică argumentativă, toleranţă faţă de opiniile celorlalţi ori solidaritate cu comunitatea oamenilor de ştiinţă, ci cu raţiunea tehnică, preocupată exclusiv de ajustarea mijloacelor la scop, „indiferentă dacă oprimă sau eliberează, lipsită de un ţel emancipativ intrinsec” (Rorty, d, p. 122), îndeosebi cu raţiunea ca facultate universală şi intemporală. Însă prin concepţiile sale antirealiste, antireprezentaţionale, antiesenţialiste, prin promovarea constantă a „contingenţei” (adevărului, limbajului, raţiunii, educaţiei etc.), ca şi prin vioiciunea şi agilitatea sa intelectuală, s-a impus drept un avocat elocvent al relativismului şi al unui contextualism atotputernic. Încă de la prima sa carte importantă, *Philosophy and the Mirror*

of Nature, Rorty a încercat să demonstreze caracterul iluzoriu al reflectării obiectului de către subiect. Argumentul e că „mintea” constituie un concept evaziv, iar „oglindirea” un proces care deformează; ca atare, noţiunea de reprezentare e inadecvată şi trebuie scoasă din joc; în felul acesta, epistemologia îşi pierde poziţia privilegiată, fiind necesară înlocuirea ei cu hermeneutica. Neputând şti ce sunt lucrurile cu adevărat, nu putem decât să le descriem pe cât mai util scopurilor noastre. Ulterior, în numeroase eseuri şi studii, avându-şi punctul de plecare în confruntarea cu principalele direcţii ale filosofiei contemporane, Rorty s-a definit, cu tot mai multă fermitate, ca pragmatist, în spiritul lui John Dewey, şi ca adept al culturii democrat-liberale. Dintre tezele sale majore, foarte controversate, reţin aici următoarele, care-mi par a-i defini fizionomia intelectuală: respingerea ideii că obiectele realului ar fi independente de mintea noastră; estomparea distinctei dintre subiectiv şi obiectiv, dintre fapt şi valoare; negarea teoriei adevărului-corespondenţă (fiindcă nu e posibil „să împerechem părţi ale lumii cu părţi ale credinţelor sau propoziţiilor” [Rorty, d, p. 61]); reducerea obiectivităţii la intersubiectivitate; analogia de regim dintre ştiinţele naturii şi ştiinţele umane; renunţarea la o teorie care să unifice dimensiunea publică şi cea

privată a existenţei noastre (mulţumindu-ne a le trata ca egal valide, deşi incomensurabile) etc.

Ar fi oportun să includem în acest itinerar rememorativ al gânditorilor care au marcat postmodernitatea şi pe Michel Foucault, deşi el a început prin a se manifesta ca structuralist dizident şi s-a stins înainte de explozia postmodernistă (1984). Consacrat ca istoric al clinicii psihiatrice şi al practicilor penale, Foucault are meritul de a fi atras atenţia asupra raţiunii ca factor de excludere şi segregare. Ideile lui asupra raporturilor dintre putere şi cunoaştere s-au dovedit extrem de influente. Ele pun în lumină, în mod indirect, în ce mare măsură subiectul, ca produs sau agent al puterii, e dispus să-şi convertească, uneori inconştient, interesele de dominaţie, ori, dimpotrivă, de refuz şi insurgenţă, în justificări teoretice. Rolul raţiunii ca instanţă imparţială de judecată e denunţat drept ipocrizie. În fapt, am năzui totdeauna să găsim argumente (şi, de obicei, reuşim!) ca să ne satisfacem pofta de a comanda şi a ne impune voinţa, dar, nu mai puţin, şi ca să ne motivăm cedările ori înfrângerile.

Asociate ideii de raţiune ca instrument al puterii sunt şi reproşurile amare ale radicalismului feminist. Exprimând frustraţii legitime, dar formulându-şi adesea

protestul în limbajul vehement al stângii revoluţionare, critica feministă a ultimelor decenii ale secolului XX, îndeosebi după scandalul provocat de cartea *Sexual Politics* de Kate Millett (1970), a incriminat raţiunea, în expresia dată ei de tradiţia filosofică şi literară a Occidentului, drept patriarhală, misogină, sexistă, implacabil partizană. Un citat din Gayatri Spiwak, denunţând pluralismul „ca mit liberal”, îmi pare caracteristic: „A îmbrăţişa pluralismul… revine la a adopta politica establishment-ului masculin. Pluralismul este metoda folosită de autorităţile centrale ca să neutralizeze opoziţia, prefăcându-se că o acceptă. Atitudinea pluralistă a marginalizaţilor poate însemna doar capitulare faţă de centru” (Showalter, p. 413).

„Who is the master?”

Dar oare în existenţa lor concretă raţionalul şi iraţionalul se confruntă cu şanse egale? S-ar părea că problema esenţială e cea ridicată de Lewis Carroll: *„Who is the master?*”. În alte cuvinte, cine are ultimul cuvânt, cine „comandă” în joncţiunea instabilă şi greu guvernabilă a celor două entităţi?

În această privinţă, există două şcoli de gândire:

Platon a propus în Antichitate alegoria carului, condus de un vizitiu destoinic (raţiunea), care-şi struneşte cu mână fermă caii (pasiunile); în schimb, David Hume a afirmat că „raţiunea este sclava pasiunilor”. Cine are dreptate? Nu e uşor de zis, fiindcă, referindu-ne expres la cei doi filosofi, nu e clar dacă ambii au în vedere aceeaşi situaţie: e posibil ca primul să voiască a sublinia cum „ar trebui” să se petreacă lucrurile, pe când celălalt să ne arate cum se „prezintă” ele în realitate. În adevăr, întrebării puse *în Alice’s Wonderland* i se poate răspunde fie formulând o „constatare”, fie exprimând un „deziderat”.

Din primul punct de vedere, observăm că, deşi cele două tipuri de comportament intervin şi interacţionează în toate cazurile (toţi amestecăm în proporţii diferite credinţele cu raţionamentele, afectele cu calculul logic), în societatea contemporană predomină ori există o disponibilitate sporită pentru structurile iraţionale. Oamenii acţionează minaţi de simpatii şi resentimente, ţin seama de amorul propriu şi frustraţiile lor endemice mai degrabă decât de datele obiective ale persoanelor, situaţiilor, evenimentelor. Ei se lasă stăpâniţi de mituri derizorii ori pe de-a-ntregul false şi se aruncă de bunăvoie în proiecte ruinătoare, pe care nu sunt în stare să le judece la rece. Sunt cu siguranţă mai puţin numeroşi cei ce

reuşesc să-şi domine înclinările şi apelează la raţiune, în orice caz sunt mai şovăitori, şi nu o dată trădaţi în exerciţiul acţiunii de spontaneitatea unor „ieşiri” emoţionale ori inconştiente.

Pe de altă parte, pe plan istoric, ceea ce se întâmplă sub ochii noştri documentează, cu asupra de măsură, victorii ale barbariei asupra civilizaţiei, altfel spus, înfrângeri ale raţionalităţii: utilizarea violenţei în rezolvarea litigiilor dintre ţări, amplificarea fără precedent a terorismului, persistenţa foametei şi a sărăciei într-o lume care s-a îmbogăţit global de câteva ori, imposibilitatea de a transpune în viaţă principiile justiţiei sociale ori ale ordinii internaţionale, creşterea criminalităţii, a consumului de droguri etc.

Să presupunem acum că analizăm lucrurile dintr-o perspectivă ipotetică: ce instanţă ar fi preferabil să controleze situaţia? Spun „preferabil”, ca şi cum ar fi vorba de o „alegere”, şi nu de un „dat” ce ne e impus. Dar eu cred că în condiţii „normale” (când subiectul e educat, are o fire echilibrată, capabilă să-şi stăpânească impulsurile primare şi să-şi inspecteze presupoziţiile) o „alegere” (ori măcar o clarificare onestă a alternativelor) chiar este posibilă (evident, până la un „anumit” punct). Prin urmare, care e alegerea bună?

Răspund fără îndoieli şi fără ezitare – raţionalitatea. Dar, se înţelege, în varianta suplă, flexibilă, deschisă, inventivă, conştientă de propriile-i limite, care emerge din confruntările cu noile orizonturi ale ştiinţei şi gândirea mitico-simbolică, din experienţa criticii şi abandonarea oricărei complicităţi cu ceea ce am denunţat ca „raţionalizare”. Voi aduce în acest sens trei motivaţii:

1. În primul rând, reiau un argument al lui Popper. Vorbind în *Conjecturi şi infirmări* de tradiţie, filosoful spune: „Teza mea este că ceea ce numim «ştiinţă» se deosebeşte de vechile mituri nu prin aceea că este ceva distinct de un mit, ci prin aceea că este însoţită de o tradiţie de ordin secund – aceea a discutării critice a miturilor. Până atunci exista numai tradiţie primară. O anumită poveste era transmisă mai departe. După aceea, desigur, rămânea o poveste de transmis, dar ea era dublată de ceva asemănător unui text însoţitor secund: «îţi transmit această poveste, spune-mi însă ce crezi despre ea. Gândeşte-te la ea. Poate ne poţi propune o poveste diferită». Această tradiţie secundă era atitudinea critică sau argumentată. Cred că ea a reprezentat o noutate şi că reprezintă încă şi acum elementul de căpetenie al tradiţiei ştiinţifice” (Popper, e, p. 171). Altfel spus, aplicând modelul epistemologic al „comparaţiei intrinsece”,

preconizat de Andrei Cornea în *Turnirul khazar*, am putea afirma că alegerea între ştiinţă şi mit, între raţiune şi credinţă, imposibilă în primă instanţă, din cauza deosebirii calitative ireductibile dintre cei doi termeni, devine posibilă la nivelul unei a doua opţiuni, „împachetată” în cea dintâi, care aduce în plus ceva esenţial, existent în faza iniţială doar în stare latentă: atitudinea critică (A. Cornea, a, p. 66 – 67).

Importanţa crucială a spiritului critic vine din puterea sa de a ne smulge din iluzii şi a ne spori vigilenţa faţă de aparenţele înşelătoare. El repereazä punctele vulnerabile ori problematice ale persoanelor, fenomenelor, evenimentelor cu care ne confruntăm, însă cel puţin tot atât de important este că ne dezvăluie şi propriile neajunsuri. Ne avertizează că până şi în domeniul de competenţă avem de rectificat erori şi de învăţat de la alţii, că nu există expertize imune falsificării, că apartenenţa de loc, moment, comunitate, tradiţie, afiliere intelectuală ne contaminează cu opinii, reprezentări sociale şi convenţii de care e greu să ne detaşăm. Spiritul critic e singurul meterez redutabil împotriva raţiunii automatizate şi autosuficiente, care e capabilă, cu seninătate şi cele mai bune intenţii, să distrugă lumea. „Visul modern al raţiunii de legiferare a fericirii – ne reaminteşte Zygmunt Bauman

– a dat fructe amare. Cele mai mari crime împotriva umanităţii (şi comise de umanitate) au fost săvârşite în numele domniei raţiunii, al unei ordini mai bune şi al unei fericiri mai mari”. (Bauman, p. 259)

2. Raţiunea manifestă o tendinţă spre universalitate. În nucleul tare (logic), al principiilor care guvernează raţionamentul: identitatea, contradicţia, terţul exclus (minus derogările specificabile introduse în ultimul secol, la care m-am referit mai sus), raţiunea continuă să constituie, din extremul Vest până în extremul Est şi din Antichitate până în zilele noastre, norma reglementaţi vă a oricărei enunţări sau dezbateri, în domeniul opinabilului, tot raţiunea determină ceea ce e probabil, folosindu-şi capacitatea de „a gândi sistematic”, de a se servi de „metode pe care oricine ar privi peste umărul meu să le poată recunoaşte drept corecte” (Nagel, p. 16).

Ceea ce vreau să subliniez aici nu este însă raţionalitatea instrumentală ori bazată pe calcul a ştiinţelor dure şi a tehnologiei (cu rezultate uimitoare, dar şi cu riscuri majore), ci raţionalitatea comunicativă şi argumentativă. Într-o lume în care demagogia prosperă, iar discursurile opuse proliferează, aceasta rămâne resursa principală a dialogului, a persuasiunii, a ajungerii la un consens întemeiat pe compromisuri acceptabile. De

aceea, nu este de mirare că până şi textele religioase, deşi se exprimă uneori în limbaj mistic, subordonându-se unei spiritualităţi pasionale, ermetice, la graniţa inteligibilului, folosesc adesea mijloace raţionale de prezentare, o formă narativă şi un aparat retoric de convingere a auditoriului. Se poate afirma că în cazul oricărui iraţionalism care se vrea cunoscut, transmis, comunicat celorlalţi, raţiunea îndeplineşte un rol de „suport”, mai mult ori mai puţin consistent. Discursurile religioase „nu pot să nu utilizeze o anumită formă de raţionalitate, cel puţin aparentă, spre a explica, a justifica, a adăuga, a îndemna” (Atlan, p. 107). De aceea, Thomas Nagel spune, pe drept cuvânt, că „raţiunea este tot ceea ce noi considerăm că trebuie utilizat pentru a înţelege orice altceva, inclusiv pe ea însăşi” (Nagel, p. 162).

3. În fine, ţin să subliniez şi capacitatea raţionalităţii, susceptibilă de a fi dezvoltată prin educaţie şi autocontrol, de „a lua altitudine” faţă de problemele pe care le nasc existenţa socială, dar şi lectura ori speculaţia intelectuală. În alte cuvinte, e vorba de aşternerea unei distanţe între obiectul preocupării imediate şi momentul opţiunii, al judecăţii ori deciziei. Primul avantaj al distanţării e o viziune panoramică, putinţa de a îmbrăţişa obiectul în ansamblul său ori de a ne focaliza atenţia pe o latură

semnificativă, care ne pare dintr-odată frapantă. Al doilea avantaj e că, situându-ne pe o metapoziţie, ne dezimplicăm, ne transformăm din „participanţi” în „observatori”, câştigând libertatea de mişcare a unei reflecţii neconstrânse de urgenţe ori imperative de ordin politic, social, economic etc.

Putem descoperi lesne funcţionarea, separată sau integrală, a celor trei caracteristici de care tocmai am vorbit în orice proces interpretativ: avem mereu a face cu logica deductiv-identitară, argumentativă şi comunicaţională; cu aptitudinea discriminatorie, articulativă şi deconstructivă a criticii; în fine, cu posibilitatea distanţării şi a metasituării. Revin astfel la tema acestei cărţi. Interpretarea e un exerciţiu raţional, însă compozit sau mixt, implicând adesea un aport, divers ca pondere, al iraţionalului. Ori de câte ori ea se aplică unui obiect complex (un text auto sau pseudoreferenţial, un eveniment semnificativ etc.), e constrânsă să coopereze cu imaginaţia, afectivitatea ori credinţele. Natura acestei colaborări diferă. Imaginaţia pare a sta sub determinarea nemijlocită a obiectului, care reclamă depăşirea rutinei şi a repetitivului, efortul de a găsi soluţii noi, de a „gândi mai mult” – cum spunea Kant. În schimb, emoţiile şi credinţele exprimă stări de spirit ale subiectului, aflate doar parţial

sub dependenţa sa, care se învestesc spontan în demersul interpretativ, ajungând uneori să-i prescrie orientarea.

Atât într-un caz, cât şi în altul, rolul raţiunii e corectiv (tinzând să modereze tendinţele spre exagerare) ori de avertizare (semnalând, de pildă, discrepanţele dintre opţiunile subiectului şi consensul existent ori contextul situaţiei) ori de cenzură (opunându-se printr-un soi de „veto” unor iniţiative care încalcă grav normele în vigoare, fie ele politice, lingvistice, culturale etc.).

E evident chiar şi din aceste sumare notaţii că raţionalitatea nu are defel prerogativa de a servi în toate împrejurările drept îndreptar. Faptul că evită extremele, că înclină spre opiniile majoritare, că preferă ceea ce este obişnuit şi tradiţional poate fi uneori salutar, alteori însă devine, pur şi simplu, catastrofal. Schimbările de paradigmă în ştiinţe, marile opere inovatoare ale artelor şi literaturii, noile „reguli de joc” care modifică radical cadrul concepţiilor noastre despre lume, gestul îndrăzneţ al câtorva dizidenţi curajoşi care nu mai vor să accepte umilinţele şi suferinţele dictaturii – toate acestea sunt posibile numai acolo unde se produce acea combinaţie imprevizibilă de raţional şi iraţional ce e proprie gândirii creatoare. Dar asemenea iniţiative pot depinde oare de liberul nostru arbitru?

Las deschisă această întrebare fundamentală. Ne aflăm încă la începutul drumului. Deocamdată, am examinat interpretarea dintr-o perspectivă preliminară şi am schiţat, cu mari clipse şi aproximări, un istoric al conceptului de raţionalitate, în câteva din concretizările lui care-mi par esenţiale. Urmează să mă ocup de-aici înainte de modalităţile sub care se înfăţişează interpretarea, de structurile anticipative, condiţionările, funcţionarea, raporturile ei cu gândirea mitico-simbolică, limitele de aplicabilitate, problemele validităţii. De-abia după parcurgerea acestui itinerar va fi cu putinţă un răspuns întrebării puse. Ceea ce nu înseamnă că făgăduiesc să-l dau, ci doar că mă angajez să-l caut.

4. Genurile interpretării

Interpretarea se prezintă sub diverse forme, mai mult sau mai puţin coagulate, ilustrând, fiecare, abordări specifice. Aşa cum există romane, eseuri, poeme, piese de teatru etc., există traduceri, exegeze, conjecturi, explicaţii etc. Tabloul „genurilor” interpretării, cu „speciile” care li se subordonează, e, ca totdeauna, un punct de plecare indepasabil, deşi practica ne oferă cel mai adesea hibrizi, de o structură mai mult sau mai puţin eterogenă.

Aplicând criteriul modurilor de operare, preconizez o clasificare cvadripartită: 1. *Traducerea* – realizarea de echivalenţe între texte aparţinând unor limbi diferite (sensul „clasic” al termenului) sau aparţinând aceleiaşi limbi („parafraza”). Traducerea angajează echivalenţe şi prin deplasarea între regimuri semiotice distincte („execuţia” unei partituri de către dirijor, instrumentişti ori cântăreţi sau interpretarea dată unei piese de regizor ori unui rol de către artist ori unui poem de recitator etc.). Tot o traducere (a abstractului în concret) poate fi considerată şi „alegoria” = expresia plastică, sub formă de imagine, a unei idei sau a unui mit. 2. *Explicarea* – cercetarea cauzelor, a motivaţiei, a modului de funcţionare, analiza metodică a conţinutului („exegeza”) sau reprezentarea simplificată, dar fidelă a obiectului („modelul”) sau încă relatarea narativă a unei desfăşurări diacronice („povestirea”) sau dezbaterea liberă a unui text, unei idei, unui punct de vedere („comentariul”). 3. *Conjectura* – alegerea motivată a unei opţiuni între mai multe alternative („diagnosticul”). 4. *Descifrarea* – singurul gen cu rezultat optim, deoarece textul e saturat de cod, iar comprehensiunea se reduce *stricto sensu* la decodificare. (Ne-am putea întreba, desigur, dacă, prin faptul că oferă certitudini, descifrarea mai păstrează un statut

interpretativ.)

Modalităţi ale „traducerii”

Traducerea interlingvistică

Practica traducerii, sub forme mai mult sau mai puţin elementare, e cunoscută din timpuri străvechi, întrucât chiar în societăţile tradiţionale oamenii vorbind idiomuri diferite au venit în contact unii cu alţii, prin războaie, relaţii de schimb, călătorii etc., şi au trebuit să se înţeleagă. Conceptualizarea demersului a survenit însă mult mai târziu. A. Berman a arătat că, la romani, termenul *traductio* era asociat temei tradiţiei *(tradiţio)*, însemnând „transfer” *(translatio)*, trecerea dintr-un câmp semantic în altul, în scopul asimilării unor cunoştinţe, al sporirii bagajului cultural autohton. Translaţia nu constituia totuşi o activitate lingvistică autonomă, ci o componentă a culturii, articulată în jurul tradiţiei, ca temei şi vehicul al moştenirii intelectuale. Raportul cu textele greceşti devenea, în acest fel, unul de transfer-apropiere, inseparabil de alte tipuri ale relaţiei cu textele, cum ar fi imitaţia ori adaptarea (Berman, p. 22 – 25).

Ideea modernă de traducere datează din secolele al

XIV-lea şi al XV-lea, fiind concomitentă cu procesul cunoscut sub denumirea de *translatio studii* – de circulaţie şi comunicare a cunoaşterii, inclusiv a Scripturilor, în limbile vernaculare. Pare că umanistul Leonardo Bruni a introdus în cartea sa, intitulată *De interpretatione recta* (aprox. 1420), termenul *traductio*, înlocuindu-l pe cel de *translatio*, probabil fiindcă terminaţia „ductio” (de la *ducere)* adaugă înţelesului de „traversare” pe cel de acţiune, vizând în mod explicit să „conducă” spre o destinaţie, în cazul de faţă spre înfăţişarea operei într-o nouă formă (Borutti, p. 70). În această versiune, proprie modernităţii, traducerea e înţeleasă ca deplasare simbolică; ea conştientizează pluralitatea cunoaşterii, prin aceea că o situează de ambele părţi ale frontierei lingvistice, care separă naţiunile între ele şi indivizii între ei. Declanşând un mecanism interpretativ care compară şi evaluează modul de a spune aceleaşi lucruri prin alte cuvinte, traducerea îşi propune, în fond, să integreze diferenţele în contextul cultural propriu, făcându-le inteligibile şi fecunde.

Ea este, din acest punct de vedere, una dintre cele mai cunoscute forme ale interpretării. Are chiar o valoare de prototip, întrucât, aşa cum remarcă George Steiner în excelenta sa carte *După Babei*, funcţionează at it în

interiorul unei limbi, cât şi între limbi diferite. „La nivelul interlingvistic, traducerea va pune probleme sporite… dar aceleaşi probleme abundă, la un nivel în mod convenţional ignorat şi mai voalat, în interiorul aceleiaşi limbi”. (Steiner, b, p. 75) Motivul este că explicarea fiecărui cuvânt se obţine prin reformularea sa cu ajutorul altor cuvinte, într-o circularitate fără sfârşit. Lucrul acesta l-am pus deja în vedere vorbind de „semioza nelimitată” a lui Peirce, unde fiecare interpretam se defineşte prin alt interpretam, în acelaşi timp sinonim şi heteronim, asociat prin asemănare, dar şi prin contiguitate.

Pornind de la fenomenul fundamental al producerii de echivalenţe, putem considera actul traducerii ca una dintre formele generale ale comunicării, activă în trei registre: interlingvistic (traducerea propriu-zisă), intralingvistic (parafraza, amplificarea, rezumatul), intersemiotic (recitarea, execuţia-dirijatul, interpretarea muzicală, regia de teatru sau film, coregrafia). Mă voi ocupa pe rând de aceste trei registre.

Steiner consideră că mecanismul hermeneutic al transferului de semnificaţie operat într-o traducere (valabil, în opinia mea, pentru orice tip de interpretare substitutivă) comportă patru aspecte: *învestirea iniţială* (acordarea de încredere textului care urmează a fi tradus,

convingerea că potenţialul său simbolic merită atenţie, conţine „ceva” gratifiant, deci util, plăcut ori instructiv), *incursiunea şi capturarea* (termeni militari, de rezonanţă heideggeriană, indicând o mişcare agresivă, ideea că sensul se obţine printr-o violentă luare în posesie, printr-o manevră de cuprindere, învăluire şi ingerare, biruind uneori o rezistenţă dură, încăpăţânată), *încorporarea* (întruchiparea sensului în materia limbii-ţintă, naturalizarea modelului străin prin adaptare la structurile autohtone), *restituirea*, care duce la restabilirea echilibrului între textul-sursă şi textul-ţintă (profit cultural şi psihologic în ambele direcţii, în mod ideal „negarea entropiei”, păstrarea ordinii la ambele extreme: sursă şi receptor, utopia unui „schimb fără pierderi”, ceea ce Heliade-Rădulescu numea „foloase generale în paguba nimănui”) (p. 365 – 372).

Deşi Steiner speră ca, din perspectiva modelului său cvadruplu, distincţia „eternă” dintre literalitate, parafrază şi imitare liberă să apară ca fortuită, problematica traducerii continuă să se învârtească în jurul fidelităţii faţă de original: respectăm litera sau spiritul textului? Teoria modernă, care e foarte analitică, desigur datorită rolului ei pedagogic, multiplică taxinomiile, însă în funcţie de postularea aceluiaşi contrast între traducerea *close*

(literală, semantică) şi traducerea *free* (liberă, prin parafrază, comunicativă). Manualul lui Roger T. Bell preia, după Vinay şi Darbelnet (1976), o tipologie care subordonează celui dintâi tip *(close)* trei subdiviziuni: *împrumutul* (transferarea unităţilor lexicale fără a le modifica semantic sau structural; în acest sens pot fi menţionate numeroase importuri din americană: „hot dog” – pe care însă spaniolii l-au preluat prin „calc”: *perro caliente* – sau „hi”, „O.K.”, „weekend” etc.), *calcul* (substituirea elementelor dintr-o limbă cu elemente din altă limbă: *have a nice day* = „vă doresc o zi bună”) şi *traducerea literală* (înlocuirea structurii sintactice din limba-sursă cu o structură sintactică izomorfă şi sinonimă din limba-ţintă: *it/that goes without saying* = „se înţelege de la sine”). Traducerii libere i se subordonează patru subdiviziuni: *transpunerea* (redarea unei echivalenţe semantice, dar nu şi formale între limba-sursă şi limba-ţintă), *modularea* (schimbarea punctului de vedere al celui care vorbeşte: anunţul în franceză *complet*, spre a avertiza că într-un hotel nu mai există camere libere, devine în engleză *no vacancies*), *echivalenţa* (substituirea unor fragmente din limba-sursă cu echivalenţe funcţionale din limba-ţintă, în special expresii idiomatice: *se mettre en garde* = „a-şi păzi cojocul”, *veine de pendu* = „noroc

porcesc”), *adaptarea* (o modulare ce ţine cont de diferenţele culturale dintre limbi: *cheers* = „noroc”) (Bell, p. 88).

Spre a adânci problematica traducerii nu putem rămâne la aceste câteva aspecte descriptive. Traducerea nu este, în primul rând, o chestiune tehnică, ci una de mentalitate şi de angajament existenţial. În cazurile semnificative, când e vorba de opere religioase, filosofice sau literare, ea constituie, cum pe drept cuvânt a subliniat Martin Buber, o activitate creativă, o participare la o experienţă intelectuală, de care ne apropiem nu ca s-o apropiem, ci ca s-o înţelegem deplin şi să ne bucurăm de ecloziunea ei. Traducătorul veritabil e un meseriaş, un profesionist competent, dar şi un suflet sensibil, un om al dialogului şi deschiderii. El e legat de editor printr-un contract, iar de autor prin empatie şi bună-credinţă.

Gadamer accentuează că traducerea nu constituie o simplă resurecţie a procesului psihologic al redactării, ci o „reproducere” *(Nachbildung)* a ceea ce e enunţat. „Când în traducere vrem să subliniem o anumită trăsătură a textului original care ne pare în mod special importantă, n-o putem face decât în detrimentul altor trăsături sau cu preţul eliminării

Im”. (Gadamer, a, p. 408) Ca orice interpretare, ea

tinde spre un exces de claritate. „Orice traducere care-şi ia sarcina în serios e mai clară şi, tic asemenea, mai plată decât originalul. Chiar dacă e o bună reproducere, îi vor lipsi totdeauna o parte a rezonanţelor care vibrează în original”. (*ibidem*) Gadamer admite totuşi că în unele cazuri, ca de exemplu în traducerea lui Stefan George din *Les Fleurs du mal*, pierderile pot fi compensate sau chiar să ducă la rezultate spectaculoase.

Să examinăm acum condiţiile pe care trebuie să le îndeplinească o traducere, spre a fi considerată minimal satisfăcătoare, cel puţin din punct de vedere teoretic. Un articol al lui Willard van Orman Quine arată printr-un exemplu elementar, dar ingenios, că lucrurile nu sunt deloc simple. Quine imaginează un antropolog care descoperă un trib vorbind o limbă absolut necunoscută. Nedispunând de niciun mijloc de a înţelege limba respectivă, antropologul nostru nu are altă resursă decât de a-şi nota pas cu pas denumirile date de indigeni lucrurilor care-i înconjoară. Observaţii repetate îl conduc astfel la constatarea că ori de câte ori li se arată membrilor tribului un iepure ei uzează de cuvântul „gavagai”. Dar „gavagai” denotă iepurele întreg, o parte a lui, totalitatea iepurilor sau „leporitatea” (ceea ce face specificul iepurelui)? Spre a o alia, deci pentru a interpreta

corect prezenţa lui „gavagai” în diverse propoziţii, avem nevoie de cunoaşterea prealabilă a *„Background*-ului” indigen şi a sistemului limbii respective, ceea ce însă contrazice ipoteza tic plecare. Concluzia e clară: traducerea nu transmite niciodată „o semnificaţie neutră şi obiectivă”, ea rămâne în principiu „nedeterminată” pentru că implică în mod necesar trimiteri la un sistem referenţial prealabil şi comun împărtăşit. Altfel spus, „traducerea începe *at home*” (Quine, p. 91 – 92).

Dacă „indeterminarea” lui Quine condamnă ideea naivă că traducerea se limitează la elucidarea unor cuvinte, fără a ţine cont de întregul context cultural, alţi cercetători au mers cu mult mai departe în demonstrarea caracterului friabil, relativ, în ultimă instanţă arbitrar al găsirii de echivalenţe între limbi diferite. Printre aceştia, un rol de frunte îi revine lingvistului american Benjamin Whorf. Teza lui Whorf, enunţată în 1958, reia o idee frecventă printre romantici, anume că limba nu e un instrument la îndemâna individului, ci o formă de expresie de origine comunitară, care i se impune în chip necesar. În opoziţie cu tendinţa de a o considera ca „o simplă tehnică a expresiei”, limba este, „în primul rând, o clasificare şi o ordonare a fluxului experienţei senzoriale, care se încheie printr-o sistematizare specifică a lumii” (Whorf, p. 55). Ca

atare, naţiunile au modalităţi proprii de a se raporta la realitate, concretizate prin diferenţe de tip lexical, sintactic, frazeologic etc., uneori foarte importante şi, în orice caz, ireductibile. O altă consecinţă remarcabilă este că pentru a deduce aceeaşi reprezentare asupra aceluiaşi obiect doi observatori trebuie să posede un *Background* lingvistic asemănător sau pe care să-l poată asimila şi „calibra” potrivit necesităţilor.

Problema ridicată de Whorf nu poate fi escamotată. Admiţând că există o anume exagerare în accentul pus pe ceea ce desparte o limbă de alta, nu este mai puţin adevărat că numeroase evidenţe atestă dificultăţile de a ne face înţeleşi de vorbitorii altor limbi, chiar atunci când cunoaştem idiomurile respective. Iar dacă deosebirile în modul de a conceptualiza şi a evalua semnificaţia obiectelor sau fenomenelor, care formează materia comunicării cotidiene, pot da de furcă, e clar că lucrurile se complică mult când trecem de la limbajul informativ la cel filosofic sau literar, îndeosebi la cel poetic, unde conotaţiile abundă, iar formele deviante şi personalizarea discursului ating un nivel înalt.

Şi atunci devine legitimă întrebarea nu dacă traducerile sunt posibile – lucrul acesta îl demonstrează faptul că ele se efectuează pe o scară enormă –, ci dacă au

vreo şansă de a răspunde exigenţelor noastre de certitudine şi exactitate. Verbul „a traduce” are în româneşte şi semnificaţia de „a înşela”, „a trăda” (Caragiale în *D’ale carnavalului*: Pampon: „Este adevărat că sunt tradus. Didina mă înşală cu Bibicul”), ceea ce desigur nu e întâmplător, de vreme ce nu găsim aceeaşi atestare în franceză, de unde am luat totuşi neologismul, care există însă în italiană, de unde derivă şi aforismul celebru: *Traduttore, traditore.* A traduce, aşadar, a exprima ceva în alte cuvinte, permite (sau favorizează) alunecarea de la restituirea fidelă a sensului la aproximaţii, simulări, induceri în eroare. Firea mai „tranzacţională” a meridionalilor, inclusiv a românului de la Dunăre, aflat la hotarele Orientului, unde liniştea traiului zilnic se câştigă prin şiretenie, nu prin virtute, ar explica de ce „a traduce” a devenit, în anumite circumstanţe, un sinonim al lui „a trăda”.

Lăsând însă deoparte uzul local, persistă totuşi întrebarea dacă traducerea nu se întemeiază realmente pe o iluzie. Nu au oare dreptate scepticii – şi ei nu sunt puţini la număr, nici lipsiţi de autoritate (să ne gândim doar la Humboldt, Rilke, Ortega y Gasset, Maurice Blanchot etc.) – să se îndoiască de acurateţea semnificaţiei căreia i s-a impus traversarea unei frontiere lingvistice? O analiză fără

prejudecăţi nu arată oare că suntem cu toţii captivi în intimitatea propriului eu şi în coordonatele propriei culturi? Şi dacă nu ne putem exprima decât „personal” mai putem râvni la o traducere corectă?

În opinia mea, postularea intraductibilităţii este o erezie logicistă, ai cărei aderenţi împărtăşesc principiul „totul sau nimic”. Lumea noastră e însă prea complexă şi prea învălmăşită ca să poată fi guvernată de un principiu atât de radical. Recunosc din capul locului îndreptăţirea celor care afirmă că nu pot fi produse traduceri perfecte. Totuşi, neputinţa de a atinge absolutul n-a descurajat şi nici nu va descuraja vreodată efortul de a-l căuta. Realitatea ne arată că noţiunile directoare: adevăr, bine, înţelegere etc. constituie „tipuri ideale”, în sensul lui Max Weber, care ne servesc drept referinţe într-o practică silită să se învârtească doar printre simulacre, aproximaţii şi hibrizi.

De fapt, multe depind de construcţia textelor. Există texte lesne traductibile, care comunică explicit, fără să ridice „probleme”. În cazul lor, apropierea de original se produce „fără rest”. E vorba de textele de uz curent, referenţiale (informative, didactice, de afaceri etc.), alcătuite în mod intenţionat într-un limbaj univoc, tranzitiv, rutinier spre a fi accesibile unei audienţe cât mai largi,

pentru care în germană e utilizat verbul *dolmetschen*. În schimb, textele de valoare cognitivă şi expresivă, pseudo şi autoreferenţiale (literatură, filosofie, poezie etc.), puse sub semnul verbului *übersetzen* sau *übertragen*, dau naştere la întrebări şi complicaţii când sunt transpuse în altă limbă. Oricât de mari ar fi sârguinţa şi talentul traducătorului, restituirea lor nu poate fi niciodată „perfectă”, că este doar perfectibilă, cu grade de reuşită variabilă.

Cazul tipic al unor dificultăţi ce par insurmontabile, punând în discuţie însăşi posibilitatea traducerii, e reprezentat de poezie. Jakobson arăta că principala piedică o reprezintă paronomasia, altfel spus, similitudinea fonică simţită ca similitudine semantică. Totuşi, joncţiunea dintre sonoritate şi sens îmi pare o problemă mai degrabă tehnică în raport cu adevărata dificultate, aceea a deconstruirii de către poet a limbii comune pentru a-i folosi reziduurile într-o construcţie proprie, autotelică, inclasabilă, trimiţând totuşi la mari simboluri universalizabile. Drept urmare, textul se răsuceşte în sine, exprimarea devenind idiosincratică, părând un fel de jonglerie impenitentă cu cuvintele şi sintaxa. De fapt, tocmai jocul acesta în preajma enigmei unui sens incomunicabil, dar încărcat de promisiuni mirifice, unde tot timpul ceva se dezvăluie şi în acelaşi timp se ascunde, constituie miza anevoioasă a

traducerii, şi nu doar în altă limbă, ci, înainte de toate, în propria limbă a poetului.

În pofida greutăţilor, constatăm totuşi că marii poeţi, inclusiv cei reputaţi obscuri, inaccesibili, insolitaţi în imaginarul simbolic prin conştiinţă tragică, intensitate lirică, vizionarism, continuă să fie „vizitaţi”. Motivul este simplu: obstacolele nu inhibă, ci emulează. „Limbile – spunea Jakobson – diferă esenţial prin ceea ce trebuie să exprime, nu prin ceea ce pot exprima”. (Jakobson, p. 84) Nu e, de aceea, surprinzător că temerarii sunt motivaţi să forţeze treceri şi să încerce escalade. Departe de a rămâne confiscaţi într-o izolare enigmatică, Gongora, Hölderlin, Rimbaud, Mallarmé, Celan etc. stârnesc adevărate turniruri de virtuozitate printre traducători. Lucrul care trebuie subliniat este că fiecare nouă versiune constituie o reinterpretare a originalului, cel puţin tot atât de importantă uneori ca o bună exegeză locală: poemul îşi relevă virtualităţi nebănuite tocmai în efortul exigent al celui ce-l citeşte din altă perspectivă şi încearcă să-l reconstruiască în limba sa, fără a-i irosi taina şi puterea de vrajă.

Să revenim acum la distincţia clasică între literalitate, parafrază şi imitaţie liberă, cele trei ipostaze principale sub care se înfăţişează tipologia universală a

traducerilor. Distincţia e clară încă din secolul al XVII-lea, când o găsim la Dryden, ca şi la francezii Etienne Dolet şi Pierre-Daniel Huiet. Preferinţele pentru o abordare sau alta vor varia în decursul vremii în funcţie de natura textului, de publicul căruia i se adresa traducerea, desigur şi de competenţa şi gustul traducătorului.

Literalitatea a servit din cele mai vechi timpuri ca pavăză împotriva interpretării deformate a cărţilor sacre. Respectarea literei Scripturilor mergea în Septuaginta, traducerea greacă a Vechiului Testament, efectuată în secolele III-II î. Chr., până la copierea unor particularităţi stilistice ebraice. Versiunea latină a Bibliei, datorată Sfântului Hieronymus (405), îşi permite şi ea puţine libertăţi, ţinându-se cât mai aproape de textul sursă (grecesc, dar şi ebraic), cu preţul chiar al unor arhaisme şi neclarităţi. În secolul al XIII-lea, literalitatea e recomandată de Toma d'Aquino ca o alternativă la puternica propensiune a teologilor medievali pentru alegorism. În acelaşi spirit, de combatere a speculaţiei şi a arbitrarului interpretativ, literalitatea e adesea invocată de moderni, însă nu în forma primitivă a cuvântului de cuvânt, ci ca respectare a principiului lui F.W. Newman: „Traducătorul trebuie să reţină fiecare particularitate a originalului, pe cât îi e cu putinţă, cu o grijă cu atât mai

mare cu cât textul e mai exotic” *(Cassel’s Encyclopaedia...* p. 555). La fel, Rudolf Pännwitz, citat cu aprobare de Walter Benjamin, protesta împotriva autohtonizării traducerilor efectuate în Germania: „Chiar şi cele mai bune traduceri ale noastre pornesc de la o premisă greşită. Ele vor să germanizeze hindi, greaca, engleza, în loc să hindizeze, grecizeze şi anglicizeze germana. Au un respect mult mai mare faţă de obiceiurile limbii lor decât faţă de spiritul operelor străine” (Benjamin, p. 54).

Nu departe de acest punct de vedere este – cine s-ar aştepta?

— Vladimir Nabokov. Traducând *Evgheni Oneghin,* el mărturisea: „Am sacrificat totul idealului meu de literalism – eleganţă, eufonie, claritate, hun gust, limbaj modern şi chiar gramatica –, adică tot ceea ce imitarea măruntă pune înaintea adevărului” (Steiner, b, p. 386). Un exemplu similar îl găsim la Heliade-Rădulescu. „N-am vrut să dau Rumânilor o imitaţie din Russo şi un scriitor rumân – scria Heliade în 1837 – ci cât îmi va fi prin putinţă, pă Russo însuşi, şi însuşi Noua sa Eloiză, cu toate amăruntele şi nuansele stilului în care s-a scris în original. Dacă cititorul nu va înţelege cu înlesnire fiecare fras, nu sufer să mă judece până nu va citi originalul, a căruia deosăbire o cunosc singur şi greşeala este că de ce n-am trăit într-un

veac în care să fi găsit limba formată şi ideile lui Russo cunoscute, răspândite şi prin urmare lesne de exprimat”. (Heliade-Rădulescu, p. 486 – 487) Este totuşi probabil că o versiune interliniară desăvârşită, capabilă să transcendă în aşa măsură barierele lingvistice, încât să facă textul-sursă nu doar compatibil, ci coincident cu textul-ţintă, transferându-i celui din urmă întreaga putere de semnificare şi seducţie a celui dintâi, e sortită să rămână un deziderat utopic.

O interpretare sui-generis a literalismului (care dovedeşte, de era nevoie, câte variante acoperă o noţiune în aparenţă clară) o găsim la Walter Benjamin. Considerând limbajul un mijloc de simbolizare, remarcabilul eseist german atribuie traducerii misiunea de a evoca „pneuma” lui Platon, spiritul care respiră prin materialul fonic şi lexical al scrierii. „Exigenţa literalităţii, a cărei justificare este evidentă” – spune Benjamin –, nu constă în restituirea propriu-zisă a sensului, întrucât semnificaţia poetică nu se limitează la înţeles, ci decurge din conotaţiile cuvintelor, din ceea ce e insinuat fără a fi enunţat. „La fel cum cioburile unei amfore care urmează a fi reconstituită în întregime trebuie să se potrivească între ele până şi în cele mai mici detalii, fără să fie identice, nici traducerea nu trebuie să semene cu sensul originalului, ci

să încorporeze în propria limbă, cu iubire şi în detaliu, modul său de semnificaţie, pentru ca astfel ambele să fie recunoscute ca fragmente. ale unei limbi mai mari, aşa cum cioburile sunt recunoscute ca fragmente ale unei amfore”. (Benjamin, p. 52)

La extremitatea opusă literalismului se află „imitaţia liberă”, tip de traducere cu reguli puţin definite, de vreme ce în însăşi definiţia libertăţii intră lipsa unei gramatici. Totuşi, pentru orice cititor competent e limpede că îndepărtarea de textul-obiect nu poate depăşi anumite limite. Evident, acestea nu pot fi determinate aprioric, întrucât se modifică de fiecare dată, în raport cu situaţia concretă. Ceea ce se poate spune e însă că, în societatea actuală, caracterizată printr-o vie agilitate a decontextualizării şi o relaxare a convenţiilor tradiţionale, asistăm îndeosebi în industria spectacolului (teatru, cinematografie, TV) la o proliferare enormă de scenarii şi ecranizări, mai ales după clasici, care pur şi simplu rescriu textele de plecare cu transformări importante. Mulţi regizori colaborează astfel cu Euripide şi Shakespeare, cu Thomas Mann şi Hemingway nu doar în mizanscena spectacolelor, ci şi în construirea intrigii, derularea naraţiunii, reformularea dialogului. E rău? E bine? în orice caz, nu este vorba de o modă trecătoare, ci de o practică

adânc înrădăcinată, intrată în obişnuinţă şi acceptată fără reacţii critice.

Mult mai îngust e spaţiul de mişcare al traducătorului de literatură, care operează în circuitul canonic sau, cum spune Bourdieu, în „câmpul producţiei restrânse” de bunuri simbolice. Aici, domeniul e guvernat încă de regula fidelităţii (deşi termenul rămâne echivoc: fidelitate în spirit? în literă?). Modernitatea, care nu a dezvoltat doar libertăţi, ci şi rigori, a promovat o cultură filologică a traducerii, păzită cu străşnicie de critici şi ilustrată de editori prin colecţii de prestigiu. Establishment-ul academic îi consumă producţia (în calitate de client privilegiat) şi o stimulează prin recomandări, dezbateri, selectarea bibliografiei etc. În fine, fiindcă traducătorii au în vedere marii autori, ei ajung să se concureze reciproc, reluând operele de vârf în versiuni proprii, ceea ce menţine standardele de performanţă la un nivel convenabil.

În aceste condiţii, „imitaţia liberă” constă, de obicei, într-o adaptare personală a textului străin, cum a făcut Ion Barbu cu *Richard al III-lea* de Shakespeare sau Arghezi cu Baudelaire şi Krîlov. Cel dintâi – cum observă Ştefan Augustin Doinaş – „eludează teatralitatea originalului… în favoarea unui text hermetizat, cultivând exclusiv valorile

eufonice”. În schimb, pentru Arghezi „originalul pare a fi un simplu pretext pentru o altă poezie, aparţinând limbii române şi stilului arghezian” (Doinaş, p. 295).

Fără îndoială, sintagma „imitaţie liberă” mai poate avea şi un alt înţeles, trivial, cu accentul pe calificativul „liber”, în sensul anarhiei ori arbitrarului deşănţat. Mă refer aici la numeroase exemple de traduceri ieşite în câmpul producţiei culturale de masă, publicate adesea de editori improvizaţi ori certaţi cu „regula de joc” (nu achită, de obicei, copyright-ul, ascund numele real al traducătorilor, oferă versiuni mutilate fără scrupul, aleg adesea titluri dubioase etc.). Problema e importantă, dar n-are nimic a face cu preocupările hermeneutice, care ne interesează aici.

Încât, rămânând la cadrul discutat, voi încheia spunând că majoritatea traducerilor creditabile par a urma azi calea de mijloc: nici literalism, nici transpunere arbitrară. Fidelitatea faţă de litera şi spiritul textului – principiu admis de mai toată lumea – e aplicată în funcţie de natura operei: de pildă, pentru clasicii francezi ai secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea e utilizată o limbă cu plasticităţi moderate, fără neologisme, concentrată, de mare claritate expresivă; pentru autorii americani contemporani – o limbă vie, agresivă, colorată, cu

elemente de oralitate şi forme argotice. Funcţionează un principiu al „actualizării controlate”, pe care Dryden îl promova încă în 1694, când declara în prefaţa unei traduceri din Virgiliu, foarte onorată la vremea sa: „M-am străduit să-l fac pe Virgiliu să vorbească engleza pe care el însuşi ar fi vorbit-o dacă s-ar fi născut în Anglia şi în momentul de faţă”. În completarea acestui principiu, un cercetător englez a propus, cu ceva timp în urmă, o modalitate de a evalua excelenţa muncii traducătorului. După părerea lui ar trebui ţinut cont de „echivalenţa efectului”: „Cea mai bună traducere e cea care creează audienţei o impresie egală celei produse de original asupra contemporanilor săi” (*Cassell’s Encyclopaedia*... p. 555). Dar cum poate fi măsurat efectul? Şi, în fapt, ce înseamnă el: „succes” sau „valoare”? Procedura plauzibilă de a examina calitatea unei traduceri rămâne comparaţia cu originalul, întrucât criteriul „fidelităţii” (incluzând semnificaţia şi expresia) oferă şansa unei aprecieri echilibrate.

Execuţia şi aplicaţia

Execuţia denumeşte, în sensul propriu al termenului, receptarea operelor de artă teatrale, muzicale, coregrafice

care se efectuează cu ajutorul unor intermediari („interpreţi”: actori, instrumentişti, dirijori, regizori, cântăreţi, balerini etc.). Luigi Pareyson acordă însă conceptului de execuţie o accepţie mult mai largă, identificându-l cu cel de lectură, înţeles şi acesta nu doar ca „citire”, ci ca descifrare a oricărui sistem de semne, fie ele alfabetice, picturale, muzicale etc. „Nu există acces spre opera de artă – spune Pareyson – decât prin intermediul execuţiei ce i se dă, fie că această muncă este împărţită între un intermediar şi un ascultător sau spectator, fie că se găseşte adunată în întregime în lectorul care are acces direct la operă”. (Pareyson, p. 292) Totuşi, între lectură (în sensul uzual) şi execuţie subzistă o deosebire esenţială: în cazul celei dintâi, receptorul se confruntă direct cu opera, în cel de-al doilea caz, el interpretează o interpretare, cea mediată de spectacol.

În genere, între autor şi executant diferenţa e că primul creează (produce ceva ce nu există încă), în vreme ce celălalt re-produce (re-desfăşoară procesul producerii sau – cum spune Pareyson – „se introduce în procesul de formare şi devine stăpânul aspectului său normativ” *(idem,* p. 330]). Când însă reproducerea creatoare are loc sub formă de concert sau reprezentare scenică, execuţia depăşeşte parametrii lecturii solitare. Scopul ei nu se

mărgineşte doar la a realiza o înţelegere completă şi nuanţată a operei, ea urmăreşte în plus – şi lucrul acesta e esenţial – să traducă această înţelegere într-un mod cât mai adecvat publicului. Ceea ce omite Pareyson e că execuţia implică, alături de interpretare, o retorică a persuasiunii (prin intonaţie, mimică, gest etc. În cazul actorului, prin tehnici apropiate în cazul muzicianului). Execuţia nu constituie deci o simplă lectură, e o lectură „jucată”.

Marea problemă a oricărui executant constă în a găsi calea unei negocieri plauzibile între cerinţa fidelităţii şi nevoia afirmării personale, în principiu, o interpretare care trebuie ratificată de un public plătitor, cum e cazul cu jucarea unui rol într-o piesă de teatru sau cu executarea unui concert, nu tolerează nici uniformitatea cenuşie, nici originalitatea stridentă. Reuşita ori nereuşita ţin de o combinare iscusită a „intereselor” celor două părţi: ceea ce se „oferă” ca punct de plecare, deci opera (ca scenariu sau partitură), şi ceea ce se estimează a putea fi „cumpărat”, deci capacitatea prezumată de deschidere şi asimilare a audienţei. Desigur, artistul trebuie să coopereze cu autorul, încercând să-i descifreze nu atât intenţia efectelor pe care şi le-a propus, cât programul creaţiei.

Însă efortul apropierii şi al colaborării nu presupune un proces de „identificare”, aşa cum îl descrie Pareyson: „Interpretarea poate fi o adecvare doar în măsura în care este congenialitate, descoperire doar în măsura în care este afinitate, viziune doar în măsura în care este şi sintonizare” (Pareyson, p. 253). Căci deja Diderot demonstra în celebrul *Paradoxe sur le comédien* că un actor nu trebuie să fie el însuşi posedat de pasiunile pe care le reprezintă; datorită artei sale, el e în stare să creeze cu atât mai mult iluzia adevărului, cu cât îşi păstrează mai bine sângele rece, controlându-şi tehnica mimării. Gadamer susţine, la rându-i, că „e absolut aberant să se fundeze posibilitatea înţelegerii textuale pe ipoteza unei «congenialităţi» care l-ar uni pe creator de interpretul unei opere… Miracolul înţelegerii constă mai degrabă în faptul că nicio congenialitate nu e necesară pentru a şti ce e cu adevărat important şi originar, semnificativ, în tradiţie” (Gadamer, a, p. 333). Deşi conceptul de „tradiţie” e ambiguu, reclamând, cum vom vedea, precizări esenţiale, nu rămâne mai puţin adevărat – şi acesta e lucrul semnificativ aici – că o interpretare „adecvată” nu pretinde în mod necesar „congenialitate”, „afinităţi”, „sintonie”, cum crede romantic Pareyson.

În tatonările repetiţiilor şi în alegerea modalităţii de

a „performa” opera, care prepară „performanţa” spectacolului, interpretarea este ghidată, aşadar, în mod inevitabil şi de pretenţiile autorului, şi de reacţia prezumtivă a audienţei (uneori sunt vizaţi îndeosebi criticii, alteori, în genurile de divertisment, mai ales spectatorii de rând). În orice caz, deşi generalizările sunt imprudente, dat fiind imensul teritoriu ni referinţelor posibile, se poate afirma că, în condiţiile de azi, există tendinţa de a face mai puţin caz de autori decât de interpreţi: figura centrală într-o montare e a regizorului, într-un concert a dirijorului ori a soliştilor. Însă, în pofida aparenţelor, interpretul nu e deloc stăpânul propriului său destin: el trebuie să pertracteze cu cei ce comanditează spectacolul şi cu cei care-l vor consuma, cu colaboratorii apropiaţi (dornici, fireşte, să-şi protejeze propria imagine) şi cu criticii care-l vor evalua. Ceea ce vedem sau ascultăm în sala de teatru ori de concert constituie rezultatul unui proces complex de construire a unui „discurs interpretativ” (într-un sens larg al termenului), ajustat mereu în funcţie de proiectul executantului, ca şi de factorii stimulativi ori inhibitori de care e obligat să ţină seama. Azi pare limpede chiar pentru spiritele conservatoare că nu există o singură execuţie corectă, ci o varietate nesfârşită de versiuni, diferind între ele prin

viziune, stil, ritm, accente, atmosferă etc., fiecare implicându-şi, mai mult sau mai puţin desluşit, destinatarii.

O relaţie insuficient clarificată subzistă între noţiunea de „execuţie” şi cea de „aplicaţie”. Aceasta din urmă a fost introdusă în hermeneutica preromantică de pietism, drept un complement necesar al comprehensiunii propriu-zise *(subtilitas intelligendi)* şi al interpretării *(subtilitas explicandi).* Ca o a treia *subtilitas*, ea e considerată de Gadamer drept parte integrantă a procesului înţelegerii, fiind ilustrată îndeosebi prin exemplul hermeneuticii juridice şi al hermeneuticii teologice. Caracteristică textului juridic ori celui sacru este tensiunea existentă între ceea ce ele enunţă şi aplicarea lor la situaţii mereu schimbătoare, aşa cum se întâmplă în cazul unei sentinţe de tribunal sau al unei predici rostite într-o biserică. Totuşi, în pofida obstacolelor legate de coborârea de la universal la particular, un text de lege poate supravieţui condiţiilor în care a fost produs până când schimbări importante de împrejurări ori de mentalitate impun înlocuirea lui. În ce priveşte textele credinţei, acestea au o durată de utilizare incomparabil mai îndelungată. În ambele domenii, aplicaţia trebuie înţeleasă mai puţin ca o execuţie şi mai mult ca o adaptare la situaţia dată. În orice caz, potrivit lui Gadamer,

hermeneutica juridică şi cea teologică au un caracter exemplar, întrucât nu le caracterizează o „apropiere concepută ca luare în posesie”, ci, dimpotrivă, o deplină „supunere” faţă de autoritatea textului (Gadamer, a, p. 333).

Ce poate însemna aplicaţia în cazul lecturii în genere şi al lecturii literare în mod special? Sub influenţa conceptului heideggerian de „apartenenţă”, care tratează comprehensiunea ca pe o „survenire”, şi nu ca pe un proces metodic de clarificare, Gadamer consideră că, în ce priveşte lectura, aplicaţia constă în faptul că oricine citeşte un text „e integrat sensului aprehendat. Cititorul însuşi aparţine textului pe care-l înţelege” (*ibidem*, p. 362). Afirmaţia este prea generală şi, de aceea, puţin productivă.

Trebuie să mergem la Hans Robert Jauss, unul dintre fundatorii a ceea ce s-a numit Rezeptionsästhetik, pentru a găsi o încercare de utilizare a conceptului de „aplicaţie” într-un sens modern şi într-un context operaţional. Într-o comunicare ţinută la Cerisy, în 1979, la un colocviu consacrat problemelor actuale ale lecturii, Jauss remarca importanţa „redescoperirii” de către Gadamer a unităţii triadice a demersului hermeneutic (cele trei „subtilităţi”). Această reactivare a unui aspect uitat sau nemaibăgat în seamă ar constitui, după teoreticianul german, o şansă

pentru hermeneutica literară, rămasă în urmă datorită faptului că „nu şi-a elaborat o teorie a comprehensiunii textelor cu caracter estetic şi a abandonat «aplicaţia» în seama criticii literare, ca o chestiune nonştiinţifică” (Jauss, b, p. 96). Jauss preconizează o interpretare a receptării unui poem pornind de la ideea că ceea ce primează în triada hermeneuticii literare este percepţia estetică, iar aceasta reclamă orizontul, nu neapărat prioritatea temporală, al primei lecturi. Lăsând deoparte detaliile interesantului său articol, pe care-l voi examina în alt loc, trebuie subliniat că în viziunea lui Jauss „aplicaţia” pare a echivala cu o lectură auxiliară, de tip istoric şi filologic. Ea intervine după ce a fost efectuată o lectură comprehensivă şi una interpretativă, misiunea ei fiind să împiedice ca textul clasic să fie deformat de o optică reducţionistă, care să-i estompeze alteritatea. Prin urmare, „momentul aplicaţiei permite satisfacerea nevoii… de a măsura şi a extinde, în comunicarea literară cu trecutul, orizontul propriei experienţe, confruntând-o cu experienţa celuilalt, a «alterităţii» textului” (*ibidem*, p. 104).

Alegoria

Tratatele de stilistică definesc alegoria drept figură

de stil ori figură de compoziţie. În prima ipostază, ea constă în plasticizarea unei abstracţiuni prin folosirea de metafore convenţionalizate (de exemplu: a sugera viaţa omului, ca în atâtea reprezentări ale literaturii, ca o călătorie cu barca pe o mare furtunoasă; a sugera moartea printr-un schelet înarmat cu o coasă etc.). În cea de-a doua ipostază, ideea devine nucleul unei suite de propoziţii, formând un text, care o ilustrează prin expresii figurate şi detalii ce o luminează din diverse unghiuri de privire. În acest sens extins, numit de Fontanier „alegorism” şi de Zumthor „alegoreză”, care ne interesează îndeosebi aici, alegoria implică existenţa unuia sau a mai multor sensuri paralele şi adiţionale sensului literal, dar distincte de el, formulate însă mai pregnant ori mai colorat (de exemplu.

Evocarea morţii de către poetul popular: „Să le spui curat / Că m-am însurat / C-o mândră crăiasă / A lumii mireasă”).

Spre deosebire de simbol, „cifrul unui mister”, mereu provocator, niciodată susceptibil de o explicaţie definitivă, alegoria constituie o operaţie raţională, care nu implică accesul într-un strat de profunzime şi nu transgresează nivelul evidenţelor obişnuite. Ea închide procesul semnificării, în vreme ce simbolul îl deschide, prelungindu-l într-o suită de reverberaţii fără sfârşit. Are

mai degrabă rolul să expliciteze, nu să exploreze, să traducă abstractul în concret, straniul în familiar, idealitatea în materialitate ori – vorba lui Lefter Popescu – „vice-versa”, uzând de comparaţii sau metafore, în genere aparţinând repertoriului comun. Fontanier considera că una dintre calităţile alegoriei (de altfel şi ale metaforei) ar fi tocmai transparenţa (Fontanier, p. 93). Asta şi explică de ce, de la romantism încoace, de când obscuritatea a început să fascineze, iar exprimarea ambiguă şi enigmatică să se numere printre caracteristicile importante ale lirismului, alegoria şi-a pierdut treptat aura, discreditându-se în ochii autorilor, ca şi ai criticilor.

După observaţia pertinentă a lui Paul Zumthor, alegoria a funcţionat mai întâi ca „mod de lectură” (Zumthor, p. 79). Procedeul de a citi sensul imediat inteligibil, literal, ca o deghizare a unui sens veritabil, disimulat, care poate fi regăsit cu oarecare imaginaţie şi abilitate, a fost utilizat încă în secolele al VI-lea şi al V-lea î. Chr. la vechii greci, spre a explica anumite inadvertenţe sau contradicţii ale textelor homerice. Pe o scară infinit mai largă, interpretarea alegorică a servit însă doctorilor Bisericii, atât iudei, cât şi creştini, pentru salvarea cărţilor sacre de inevitabilele incoerenţe şi neverosimilităţi survenite în decursul secolelor, ca urmare a schimbării

continue a contextelor receptării.

Insistând asupra „figuralităţii” textelor sacre, teologii atribuiau lipsa de directeţe unei strategii divine. Astfel, Sf. Augustin era de părere că obscuritatea aparentă juca un rol selectiv, întrucât proteja cuvântul Domnului de incredulitatea celor lipsiţi de pietate. Maimonide, cel mai important filosof evreu al epocii medievale, spunea că dacă lumina strălucitoare a Revelaţiei ar fi fost transmisă nemijlocit, s-ar fi putut ca ea să-i orbească pe oameni. De aceea, înţelepciunea divină ar fi ales să se destăinuie în enigme, alegorii şi cuvinte obscure. În aceste condiţii, pentru a face faţă evoluţiei moravurilor şi exigenţelor noilor generaţii de credincioşi, menţinând în acelaşi timp integritatea nealterată a Scripturilor, nu le rămânea altceva de făcut rabinilor şi Părinţilor Bisericii decât să utilizeze pe scară tot mai mare explicaţii alegorice.

E astfel faimos Philon din Alexandria (25 î. Chr. – 50 d. Chr.), un evreu convertit, cu interpretările lui, adresate unui public grecesc cultivat. El atribuia textului Vechiului Testament condiţii de adevăr compatibile cu standardele Academiei lui Platon; se străduia, de pildă, să arate cum trebuie citite pasajele în care Dumnezeu e reprezentat prin trăsături antropomorfice ori ce semnificaţie transcendentă conţine parabola lui Cain şi Abel (lupta a doua principii:

iubirea de sine şi iubirea lui Dumnezeu) etc. Cu Origene (185 – 254), unul dintre marii Părinţi ai Bisericii, lectura alegorică e legitimată, sub cuvânt că marele mister al Scripturii nu poate fi sesizat decât simbolic, iar simbolismul impune depăşirea literalismului îngust şi accederea în spiritualitate.

În timpul Evului Mediu, o regulă foarte generală, care-i învoia pe toţi teologii, era că Scriptura are în mod esenţial două sensuri; unul literal şi altul spiritual, cel din urmă restituit sub formă alegorică şi divizat în trei subîmpărţiri: sensul alegoric (propriu-zis), sensul moral (tropologic), sensul anagogic. În realitate nu era vorba de patru sensuri diferite, ci mai degrabă de patru niveluri sau perspective de evaluare a unuia şi aceluiaşi sens, care exprima deopotrivă unitatea fundamentală a credinţei şi complexitatea naturii divine (Gusdorf, a, pp. 78 – 82). De menţionat că cele patru straturi de sens se regăsesc în *Zohar (Cartea Splendorii)*, una dintre cele mai importante opere ale Cabalei, curent mistic dezvoltat în sânul iudaismului începând din secolul al IX-lea; aici e postulată o reprezentare cvadruplă a sensului, pe care Moses de Leon, unul dintre autorii săi, o rezumă prin cuvântul persan *pardes* (= paradis), în care fiecare consoană indică un nivel semantic: *peşat* (sensul literal), *remes* (sensul

alegoric), *deraşa* (tălmăcirea talmudică şi hagadică), *sod* (sensul mistic) (Scholem, p. 67 – 68). În lumea creştină, reprezentarea plurală a conţinutului semantic al Bibliei a fost abreviată de un cleric din secolul al XIV-lea, Nicolaus de Lyra, în următoarele versuri: *„Littera gesta docet, qui credas allegoria*, / *Moralis quid agas, quo tendas anagogia*”, adică „sensul literal ne învaţă istoria, sensul alegoric – cum se disimulează credinţa, sensul moral – cum trebuie să ne comportăm, sensul anagogic – care sunt scopurile ultime” (Jeanrond, p. 41). Analogia între teoriile celor patru niveluri de sens postulate în iudaism şi în creştinism e evidentă, demonstrând, în pofida antagonismelor doctrinare, originea comună a practicilor de lectură hermeneutică. Oricum, cel puţin până la Toma d’Aquino (1225 – 1274), cel mai important teolog creştin al Evului Mediu, interpretarea alegorică, atât de concordantă cu fervoarea credinţei şi orizontul îngust al cunoaşterii, îşi va menţine preponderenţa absolută. Ea va ieşi provizoriu din scenă în secolul al XII-lea, după redescoperirea filosofiei lui Aristotel şi dezvoltarea scolasticii. Doar provizoriu fiindcă, datorită dublei structuri a limbajului: directă şi figurată, va dăinui totdeauna un balans între literalism şi alegorie, o luptă surdă pentru obţinerea întâietăţii.

Extrem de interesant îmi pare faptul că în ultima vreme se semnalează numeroase tentative de a recicla conceptul de lectură alegorică, lărgindu-i semnificaţia şi reevaluându-i importanţa. Ostil tradiţiei romantice, concepând conştiinţa poetică drept inerent divizată şi tragică, criticul american Paul de Man consideră astfel simbolul ca o mistificare, întrucât postulează o iluzorie identificare a eului cu non-eul, în vreme ce alegoria menţine o discrepanţă explicită între semnificant şi semnificat. Tocmai fiindcă ia distanţă în raport cu propria-i origine, ea se poate elibera de nostalgie, ca şi de orice dorinţă de coincidere. De aceea, oferă o „autentică" înţelegere a limbajului şi a temporalităţii (Man, p. 206 – 207). Tensiunea dintre simbol şi alegorie este „un alt nume pentru tensiunea dintre o tentaţie de a asuma inteligibilitatea textului, adică reconcilierea semnului cu sensul, şi renunţarea la această tentaţie" (Culler, a, p. 121). În *Allegories of Reading,* de Man transformă viziunea alegorică într-un comentariu sistematic asupra modurilor de semnificare.

Importanţa alegorizării în critică este pledată şi de francezul Antoine Compagnon. El consideră alegoria, în sensul de metodă interpretativă, drept o „lectură anacronică", servind ca model exegetic spre a actualiza un

text de care suntem separaţi printr-o „distantă culturală” importantă. Exemplul tipic îl constituie desigur reapropierea spirituală a Bibliei, efectuată împotriva unei lecturi în prea mare măsură robite literalităţii. Însă, îndeosebi de la Spinoza încoace, a câştigat teren cercetarea filologică aplicată textelor sacre, vizând, în esenţă, prevenirea anacronismelor, separarea istoriei producerii operelor de istoria receptării lor. Cu toate astea, s-ar părea că o creaţie supravieţuieşte tocmai prin asumarea anacronismelor, dar îmblânzindu-le forţa de şoc, graţie unei interpretări care o apropie de cititorul de azi. Când opera încetează de a fi alegorizată, pur şi simplu dispare din raza privirii. „Istoria receptării unei opere literare e o succesiune de du-te-vino între alegorie şi filologie, între alegoria care trage textul spre noi, îi relevă actualitatea, ceea ce mai are încă să ne spună, şi filologia care-l repune la loc, îl ţine la distanţă, îl conduce spre circumstanţele istorice şi intenţia autorului”. (Compagnon, a, p. 193) Chestiunea ridicată de Compagnon rămâne desigur controversată: trebuie oare să ne străduim să facem textul contemporan, să-i inventăm o pertinenţă actuală sau să-l înţelegem în propriul context? Sau poate, în funcţie de interesele lectorului, ambele metode sunt legitime? Dezbaterea e veche şi nu sunt semne că se va

încheia curând, presupunând, fireşte, că ar putea fi încheiată vreodată.

Gilles Deleuze şi Felix Guattari deosebesc în *Anti-Oedipe* interpretarea „transcendentă” (de tip freudian sau marxist), al cărei statut ar fi alegorizant, de interpretarea „imanentă” (care refuză să-şi caute sensul în afara textului), considerând că numai cea din urmă e adecvată. F. Jameson e însă de părere că niciun fel de critică nu poate evita alegorizarea. De aceea, nici critica „imanentă” nu exceptează de la regula de a fi guvernată de un *master code*; chiar şi cel mai formalizat tip de analiză textuală asumă, oblic, o încărcătură ideologică. Pentru Jameson, care practică un marxism inventiv, diferit de variantele europene, singura formă de critică nonreductivă e, evident, cea marxistă, fiindcă – argumentează el – alegorizarea poate fi echivalată, în cazul ei, cu cel de-al patrulea nivel de sens ce guverna interpretarea medievală, sensul „anagogic” (ceea ce ar implica înţelegerea istoriei în termenii unei apocalipse, ducând la sfârşitul antagonismelor de clasă şi al individualismului de factură occidentală; dar, în aceste condiţii, însăşi noţiunea de interpretare ar fi scoasă din uz, ca inutilă!).

Pentru Gerald L. Bruns lectura alegorică se manifestă ca un discurs apropriativ, de mare forţă

incluzivă, în stare să rescrie un discurs străin în acord cu normele receptorului. Până la un punct, orice interpretare poate fi considerată alegorică, în măsura în care tinde să transforme straniul în familiar, eliminând scandalul textelor „deocheate”, incompatibile cu standardele comune. În acest caz, contrariul alegoriei ar fi, după Bruns, satira, fiindcă urmăreşte anihilarea schemelor conceptuale şi a operaţiilor prin care vrem să obiectivăm şi să controlăm lucrurile (Bruns, p. 17).

Ca mod de „scriitură”, alegoria, numită de Zumthor „alegoreză”, urmează drumul invers „lecturii”: ea ilustrează un adevăr, un principiu sau o idee, articulând cuvintele în jurul unui „nume”, fie emblematic (Jupiter, Marianne, Scaraoschi etc.), fie format prin personificare („Lupul moralist” din fabula lui Alexandrescu, Războiul, Sila, Urgia şi alte personaje de aceeaşi factură din Cântul al XII-lea al *Ţiganiadei* etc.). Combinarea „numelui”, care trimite nemijlocit la sensul alegoric, cu o reprezentare sau o metaforă explicativă produce un text bazat, deopotrivă, pe o „formă substanţializată şi pe o istorie” – cum se exprimă Zumthor (p. 80).

Se remarcă aici limpede deosebirea dintre alegoria-lectură şi alegoria-scriitură. Cea dintâi ţine un discurs asertiv, ca şi când şi-ar fixa arătătorul către o scenă sau un

lucru aflat înaintea noastră, spunând: „asta e”. Prin urmare, cititorul juxtapune suveran semnificantul şi semnificatul, deşi de multe ori nu există o evidenţă justificativă, cel puţin la prima vedere. În schimb, în „alegoreză”, sensul alegoric se integrează unei povestiri, implicând situarea într-un loc determinat şi un moment anume. Caracteristic este că personajele joacă un rol dublu: pe de o parte, ele trebuie să-şi susţină partitura definită prin numele propriu, care corespunde unui set de trăsături bine ancorate în memoria colectivă; pe de altă parte, ele primesc noi atribute, în funcţie de desfăşurarea acţiunii. Tocmai capacitatea de a asocia plauzibil noutatea cu tradiţia, fără a cădea în banalitate, dar şi fără a recurge la originalităţi derutante, constituie una dintre cerinţele delicate ale genului.

S-au scris nenumărate alegorii, din Antichitate până în vremurile noastre; perioada lor de maximă înflorire pare a fi fost Evul Mediu şi epoca barocului. Reţin pentru exemplificare câteva genuri care se servesc de procedee disimulatorii spre a transmite cu mijloace de captaţie literară idei de natură filosofică, religioasă, morală, cum ar fi: parabola (utilizată de Platon, de Biblie, dar şi de Kafka), jocurile galante ale manieriştilor (care au codificat, ca Alecu Văcărescu la noi, semnificaţiile a diverse obiecte de

uz, culori sau numere într-o veritabilă emblematică socială), fabula, cu recuzita ei animalieră (extrem de răspândită în secolele XVII-XVIII, în ţara noastră şi în secolul al XIX-lea; nu e probabil întâmplător că prima carte de beletristică apărută în limba română, la 1784, la Viena, e cea de *Alese fabule* de Nicolae Oţălea). Dintre nenumăratele opere celebre aşezate sub semn alegoric, menţionez: *Metamorfozele* lui Ovidiu, *Eneida* lui Virgiliu, *Romanul Trandafirului* de Guillaume de Lorris, *Divina Comedie*, *Călătoriile lui Gulliver*.

***C**ălătoria pelerinului* de John Bunyan, *Ferma animalelor* a lui Orwell, *Ciuma* de Camus etc. Numeroase sunt şi tablourile marilor maeştri cu subiecte alegorice: *Melancolia* de Dürer, *Lupta dintre post şi carnaval* de Pieter Bruegel, *Pictura* de Vermeer, *Libertatea pe baricade* de Delacroix etc. La noi, în afara celor două capodopere care anticipă naşterea literaturii moderne, *Istoria ieroglifică* şi *Ţiganiada,* se poate considera că multe dintre operele literare produse în anii comunismului (îndeosebi în anii 80) s-au servit de procedee alegorice spre a dejuca tendinţele represive ale cenzurii şi a transmite opinii critice faţă de orânduirea existentă.

Explicarea ca explorare a conexiunilor

Explicarea şi modalităţile ei

Am vorbit mai sus de explicare, în cele două accepţii ale conceptului:

1. de sinonim al comprehensiunii (a explica înseamnă a face inteligibil un enunţ, a-i cuprinde sensul în mod desluşit) şi 2. de căutare a conexiunilor (elucidarea relaţiilor de natură cauzală ori motivaţională, a condiţionărilor procesuale de la cauză la efect, de la motiv la scop, a trecerii de la o lege sau un principiu la concretizările sale şi invers). În acest al doilea înţeles, „explicarea” este un mod de operare, având drept produs un gen al interpretării, pe care-l numesc, spre a distinge între cele două uzuri ale conceptului (de obicei, confundate în practică), „explicarea propriu-zisă”.

Explicarea „clasică” în cercetarea literară şi, în genere, în textologie e „exegeza”. Mai nou, o serie de aplicaţii empirice, fie legate de categoria narativităţii, fie de cea a construirii unor simulacre ale obiectului, la scară redusă ori schematică, au fost raţionalizate, căpătând statutul unor subgenuri ale interpretării: „povestirea” şi „modelul”. Voi examina această tipologie a explicării în

cele ce urmează.

Exegeza

Cuvântul vine de la gr. *exegeisthai* = a fi şef (*hegemon*), a călăuzi, a explica. Prefixul „ex” are o valoare intensivă şi aspectuală, de îndeplinire, de conducere până la capăt. La Herodot, *exegetes* este interpretul oracolelor şi al viselor; *exegesis* înseamnă la Platon explicaţie, comentariu, la Josephus Flavius – traducere, iar la istoricii greci – povestire. Cu timpul se impune semnificaţia de explicitare a sensului adevărat, de comentariu al unui text sacru, biblic (iudeo-creştin), dar şi coranic *(Encyclop. phil. univ.*, 2).

Putem vorbi actualmente de două versiuni ale exegezei. Prima, minimalistă, considerată etapă preliminară a interpretării, ar consta în clarificarea filologică a unui text obscur, controversabil ori complex, altfel spus, în determinarea cât mai adecvată a cuprinsului lingvistic şi a sensului său literal. Cea de-a doua, maximalistă, atribuie exegezei calitatea de a fi nu numai travaliu filologic premergător, ci, deopotrivă, şi interpretare, vizând adică jocul semnificaţiilor (în globalitatea lor) şi intenţionalitatea auctorială ori pe cea

textuală (ceea ce Eco numeşte *intentio operis)***.**

Se consideră că primele exegeze, în sensul de travaliu metodic de stabilire a corectitudinii textuale şi de elucidare a semnificaţiei cuvintelor, s-au realizat în cadrul Muzeionului din Alexandria, extraordinara instituţie creată de Ptolemeu Soter la începutul secolului al III-lea î. Chr. Ele aveau ca obiect strângerea, depozitarea şi fixarea într-un corpus coerent a numeroaselor variante şi fragmente manuscrise conţinând părţi ale poemelor homerice, în circulaţie în lumea grecească încă din secolul al IX-lea î. Chr. Agregarea *Iliadei* şi a *Odiseei*, în integralitatea lor şi în forma actuală, constituie o izbândă remarcabilă a eforturilor laborioase şi sistematice ale câtorva generaţii de erudiţi. Lor li se datorează diviziunea poemelor în câte 12 cânturi, clar indexate printr-o literă deosebită a alfabetului, armonizarea episoadelor, asigurarea cursivităţii epice, stilul unitar al naraţiunii care permite atribuirea poemelor unui singur autor, legendarul Homer (Gusdorf, a, p. 22 – 34).

Munca savanţilor alexandrini de transcriere scrupuloasă, colaţionare a variantelor, rectificare a erorilor prin comparaţia diverselor versiuni, selectare a formelor celor mai plauzibile şi mai expresive a fost

denumită de enciclopedistul Eratostene (care a condus Biblioteca din Alexandria între 234 şi 195 î. Chr.) cu cuvântul *philologos.* Termenul fusese utilizat şi de Platon, în polemica sa împotriva sofiştilor, dar în sens peiorativ, spre a persifla pe cei ce se complac în pălăvrăgeală, într-o retorică abuzivă. Eratostene a transferat semnificaţia cuvântului din ordinea verbiajului în cea a raţiunii critice şi erudite: „filologia” va căpăta astfel înţelesul de ştiinţă a exactităţii literale şi lingvistice, înrudită cu „gramatica” şi „critica”. „Reciclarea acestor termeni jalonează maturizarea spiritelor: filologul, gramaticianul, criticul sunt martori şi actori ai unui nou spaţiu mental care postulează condiţiile de posibilitate ale constituirii cunoaşterii hermeneutice”. (*idem*, p. 23)

Evul Mediu se caracterizează printr-o eclipsă a exegezei filologice şi – cum am văzut – printr-o dezvoltare exuberantă a alegorizării. Era, în viziunea teologilor, care controlau viaţa intelectuală, singura modalitate de a acoperi distanţa dintre Creator şi creatură, de a interpreta textele sacre, umane prin limbă şi transcendente prin inspiraţie, în acelaşi timp, absolut transparente şi totuşi infinit opace. Fiindcă „inteligibilitatea căutată nu aparţinea ordinii expunerii sau explicării, ci ordinii implicării”, iar interpreţii erau cufundaţi, în totalitate, în „admirarea

Noutăţii unice, indepasabile, fără comparaţie şi transfigurând totul, pe care o reprezenta în ochii lor Noul Testament”, mijloacele pozitivităţii logice deveneau inadecvate *(idem,* p. 75). Încarnarea Cuvântului trimitea la un Absolut, asupra căruia părea că istoria şi critica n-au nicio putere.

După o absenţă de câteva secole, odată cu deplasarea epicentrului cultural din Bizanţ în Occident (ceea ce s-a numit *translatio studii* – semnal simbolic al accederii în epoca Renaşterii), exegeza, în ipostaza alexandrină de disciplină obiectivă a abordării textelor, e redescoperită şi practicată cu o enormă fervoare. Ea constituie una dintre sursele şi, în acelaşi timp, una dintre ilustrările cele mai importante ale umanismului, acest „nou cod de lectură şi interpretare”, fundat pe imitarea şi asimilarea valorilor clasicismului antic. Totuşi, monoteismul cultural al Bisericii, care promovează unicitatea şi imanenţa sensului, nu se lasă uşor dislocat. Pierderea de teren se face simţită de-abia odată cu marea inovaţie a Reformei de a atribui răspunderea lecturii Bibliei fiecărui credincios, ceea ce scurtcircuitează autoritatea tradiţiei şi favorizează, pe termen lung, apariţia unor divergenţe interpretative.

De altă parte, exegeza filologică este puternic

impulsionată de contextul epocii, de marile descoperiri geografice, prăbuşirea concepţiei geocentrice, revoluţia ştiinţifică, de progresul gândirii libere, realiste, atrase de empirie, tot mai puţin dispuse să accepte autoritatea dogmelor.

Ea atinge un punct de vârf în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, prin Richard Simon. Spre indignarea vârfurilor ecleziastice, acest erudit aplică o metodă critico-istorică de abordare a Bibliei, care nu contestă Cartea sacră în adevărul ei transcendent, însă o abordează ca pe un text uman, a cărui redactare a avut loc în epoci diferite şi a fost efectuată de autori diverşi, de unde nenumărate probleme de autenticitate, traducere, copiere, precum şi existenţa unor contradicţii, erori etc. Un pas şi mai departe, cu adevărat decisiv în secularizarea exegezei, îl constituie însă apariţia, sub vălul anonimatului, în 1670, a *Tratatului teologico-politic* datorat lui Baruch Spinoza.

În contrast total cu exegeza patristică, Spinoza combate metoda alegorică şi refuză ideea unui sens dinainte dat, pe care interpretarea ar trebui doar să-l expliciteze. El distinge în mod clar raţiunea de credinţă, voind să explice Scriptura prin ea însăşi, aşa cum de la Galilei încoace fizicienii explică natura, renunţând la finalism. Experimentul posibil în ştiinţele naturii e

substituit în analiza textuală prin cunoştinţe aprofundate de ordin lingvistic (limba ebraică), istoric (contextul enunţării, date despre autorii prezumtivi etc.) şi cultural. Libertatea căutării sensului nu e limitată de dogme, ci numai de raţiune şi spirit critic. Servirea raţiunii înseamnă, potrivit lui Spinoza, cum remarcă un cercetător contemporan, „negarea primatului tradiţiei, folosirea bunului-simţ, eliminarea incoerenţelor” (Zac, p. 58). Acordul unanim a numeroase generaţii nu reprezintă pentru el un criteriu de adevăr, iar pluralitatea tradiţiilor opuse şi incompatibile probează că niciuna nu are o valoare exclusivă. Respinge credinţa în miracole sub cuvânt că puterea lui Dumnezeu e identică puterii naturii, iar aceasta se desfăşoară conform unor legi necesare şi universale. Exegeza lui Spinoza denunţă toate neverosimilităţile şi inadvertenţele, „ne invită să nu acceptăm drept «Cuvânt al lui Dumnezeu» decât ceea ce e sesizat ca «divin» de orice spirit sănătos” *(idem,* p. 25). În ultimă instanţă, scopul pe care-l urmăreşte e să determine adevăratul sens al textelor, nu adevărul lor. „Considerăm drept temeinic stabilit că nici Teologia nu trebuie să fie slujnica Raţiunii, nici Raţiunea slujnica Teologiei, ci că ambele îşi au domeniul propriu: Raţiunea, cum am spus-o, pe cel al adevărului şi înţelepciunii, Teologia, pe cel al

pietăţii şi supunerii”. (Todorov, b, p. 128)

Exegeza filologică, adusă de Spinoza în pragul modernităţii, prin emanciparea de constrângerile exterioare şi abuzive ale Bisericii, e instituţionalizată ca viziune despre lume şi sistem de reguli de-abia în secolul al XIX-lea. Manifestările ei se fac simţite în două modalităţi. Cea dintâi, sub influenţa romantismului german, se desfăşoară „maximalist”, prin depăşirea sarcinii de a rămâne o simplă propedeutică a comentariului critic, afirmându-se ca o teorie comprehensivă a alterităţii. În acest scop, operează în direcţia reconstruirii spaţiului cultural în care se înscrie subiectul sau textul străin, printr-o mişcare empatică a spiritului, care permite transferul dintr-un orizont mental în altul. Pe de altă parte, exegeza îşi propune, în spiritul rousseauiştilor germani, de la Schiller la Hegel, să răstoarne procesul de autoalienare a omului în istorie printr-unul de reconciliere, bazat pe conceptul de *Bildung* (formare, educaţie). Pe drept cuvânt, observă Gusdorf, că „din auxiliară a hermeneuticii filosofice (ea) devine, încetul cu încetul, stăpâna acesteia. Problema ei fundamentală nu mai e sensul cuvintelor, ci sensul vieţii”, nu filologia literei, ci filologia spiritului (Gusdorf, a, p. 198).

Cea de-a doua modalitate a exegezei este puternic

influenţată de pozitivismul dominant în ultimele decade ale secolului al XIX-lea. Ea a fost sistematizată în Germania de A.W. Boeckh, în *Encyclopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften* (Leipzig, 1886). O foarte influentă punere la punct a dat istoricul literar francez Gustave Lanson, într-un articol clasic, din 1910, *La méthode de L'histoire littéraire***.**

Ceea ce vrea Lanson este să aplice metoda istorică la studiul operei literare, sistematizând demersurile filologice tradiţionale, în lumina cerinţelor de „ştiinţificitate" ale vremii. Detaşându-se până la un punct de ambianţa pozitivistă a epocii, el avertizează împotriva preluării *tale quale* a metodelor specifice ştiinţelor naturii şi se declară convins că o anumită doză de impresionism e legitimă, întrucât „dă senzaţia energiei şi a frumuseţii operelor", însă cu condiţia de a fi „controlată" (vezi şi p. 124). Esenţa metodei pe care o propune constă tocmai în separarea impresiei subiective de cunoaşterea obiectivă, în evitarea confuziei dintre „a simţi" şi „a şti". Fiindcă, în ultimă instanţă, nu părerea personală a criticului contează, ci constatarea „obiectivă": „Montaigne şi Rousseau trebuie văzuţi aşa cum au fost, aşa cum fiecare îi va vedea dacă se va apleca loial şi răbdător asupra textelor". În acest scop,

ca „să regleze şi să controleze jocul spiritului în reacţiile sale faţă de text” şi „să reducă arbitrarul judecăţilor”, Lanson preconizează parcurgerea mai multor etape. Ele debutează, în mod necesar, prin elucidarea filologică a textului în materialitatea sa (ceea ce, se înţelege, e valabil pentru orice tip de text, nu numai pentru cel literar). Întrebările la care cercetătorul trebuie să răspundă înainte de a se ocupa, propriu vorbind, de conţinutul lucrării analizate ar fi următoarele:

„1. Textul e autentic? Dacă nu, e vorba de o atribuire falsă sau complet apocrifă?

2. Textul e pur şi complet, fără alterări şi mutilări?

3. Care e data textului? Data redactării, nu numai cea a publicării, data fiecărei părţi, nu doar cea a întregului.

4. Cum s-a modificat textul de la ediţia princeps până la ultima ediţie dată de autor? Ce evoluţie a ideilor şi gusturilor relevă variantele?

5. Cum s-a format textul de la prima schiţă până la ediţia princeps? Ce modalităţi ale gustului, ce principii de artă, ce travaliu al minţii se manifestă în bruioane şi ciorne, dacă ele s-au păstrat?

6. Se va proceda apoi la stabilirea sensului literal al textului: sensul cuvintelor şi al expresiilor pe baza istoriei

limbii, a gramaticii şi a sintaxei istorice; sensul propoziţiilor prin clarificarea raporturilor obscure, a aluziilor istorice şi biografice” (Lanson, p. 43 – 44).

De-abia punctul 7 încheie faza preparativelor, inaugurând interpretarea propriu-zisă, prin cerinţa de stabilire a sensului literar, în speţă, a „valorilor intelectuale, sentimentale şi artistice”. Aici, mai ales, e autorizată intervenţia subiectivităţii, însă – ne previne Lanson – ea trebuie să se desfăşoare cu precauţie şi tact, ca să nu ajungem „să ne autoportretizăm sub pretextul că-i descriem pe Montaigne sau Vigny”, în continuare, punctul 8 se ocupă de biografie şi de surse (explorând nu numai imitaţiile evidente, ci şi urmele disimulate, avansând „până la limita extremă a sugestiilor şi a colorărilor perceptibile”). Punctul 9, ultimul, se referă la succesul operei cercetate şi la influenţa pe care a exercitat-o.

Din abordarea „tare” a lui Lanson, o parte s-a devalorizat total, cea propriu vorbind interpretativă, în schimb, partea filologică a rămas puţin atinsă de răsturnarea criteriilor şi a valorilor. Mult timp îndrumările metodice ale istoricului literar s-au bucurat totuşi de o mare vogă, chiar sub versiunea lor globală. Preluate în învăţământ, ele au născut un tip de comentariu detaliat, denumit *explication de texte*, oficializat de autorităţile

franceze şi impus în toate şcolile ca o cale procedurală unitară de abordare a literaturii. Metoda s-a extins şi în alte lări europene. Cu modificări şi adaptări, totuşi inesenţiale, ea a dăinuit şi la noi până de curând. În timp, i s-au adus desigur corecturi care să-i atenueze ori să-i elimine aspectele în discordanţă vădită cu ideile actuale asupra ontologiei operei şi a epistemologiei studiilor literare (în sensul acceptării pluralităţii semantice în locul tezei sensului unic, al respingerii caracterului tranzitiv al creaţiei, al diversificării modurilor de lectură critică etc.). De o utilitate certă, deşi cu riscuri evidente, nu totdeauna evitate, s-a dovedit practica analizei pe fragmente, alese astfel încât să „reprezinte” cât mai fidel întregul operei (cum a procedat E. Auerbach în *Mimesis* sau cum se procedează în analizele întreprinse în şcoală).

Sub formă maximalistă, dar excluzând de obicei demersurile filologice preliminare, devenite inutile în măsura existenţei unor ediţii creditabile, exegeza reprezintă (împreună cu comentariul) pattern-ul generic al interpretărilor produse azi în literatură şi disciplinele de felul filosofiei ori istoriografiei, care lucrează cu documente şi texte. E vorba de un pattern de mare supleţe, adaptabil celor mai diverse căi de abordare analitică, în măsură să expliciteze, să restituie, ori să

construiască reprezentări a ceea ce operele spun nemijlocit, vor să spună de fapt şi pot eventual să spună dacă le scormonim cu ingeniozitate. Mulţimea, diversitatea şi ireductibilitatea metodelor şi a tehnicilor utilizate demonstrează că proliferarea interpretărilor dirijate spre numirea şi determinarea sensurilor este o consecinţă inevitabilă a pluralismului culturii contemporane.

Totuşi, exegeza se opreşte la un moment dat în faţa unei graniţe pe care refuză s-o treacă, fiindcă deplasarea „dincolo” ar însemna să-şi contrazică propriu-i principiu constitutiv: să intre într-o zonă în care nu mai există niciun criteriu de pertinenţă şi atestare. Graniţa de care vorbesc apare când opera supusă analizei e transformată în pretext, iar interpretarea alunecă spre invenţia explozivă de sensuri incontrolabile fiindcă devine imposibil să se procedeze la verificări textuale. Lucrul acesta se întâmplă mai ales în cazul textelor autoreferenţiale „hard”, de obicei de factură experimentală, care vor doar să „iasă în faţă”, neavând pretenţia nici să comunice ceva, nici să fie înţelese. La drept vorbind, ele nu ocazionează interpretări, în sensul curat al termenului, ci simple experienţe de lectură, spectacole de „sunet şi lumină” ori, în concepţia lui Roland Barthes, căreia i se asociază şi Susan Sontag, o lectură de tip „erotic”, ludic, atrasă de senzualitatea

expresivă.

Dacă sub forma „maximalistă” exegeza stârneşte azi controverse ireconciliabile, există, în schimb, un consens destul de larg răspândit privind forma ei „minimalistă”. Un mare număr de cercetători, aparţinând unor şcoli de gândire diferite, de la Umberto Eco la George Steiner, de la M.H. Abrams la Jean Starobinski, de la Robert Scholes la Michel Charles, sunt de acord că pentru a „proteja” interpretarea, pentru a-i limita nu „deschiderea” şi „exorbitanţa”, ci arbitrarul, e necesar s-o pregătim printr-o lectură *à ras du texte*, care să-i elucideze, cât mai bine cu putinţă, sensul literal (în contextul enunţării sale de către autor).

O neaşteptată adeziune la acest principiu o găsim şi la Derrida. Încă în *De la grammatologie*, protagonistul deconstructivismului făcea teoria aşa-zisului *commentaire redoublant*, care trebuie să-şi aibă locul în orice lectură critică, în calitate de indispensabil *garde-fou.* Revenind, în *Limited inc.* (cartea polemicii cu John Searle), asupra chestiunii, Derrida recunoaşte (în 1987!) că sintagma *commentaire redoublant* e nefericită, deoarece „acest moment parafrastic, chiar dacă apelează la o competenţă minimală, este deja o lectură interpretativă”, dar îşi menţine în esenţă punctul de vedere. Ceea ce e valabil

pentru contextul Rousseau – spune el – e tot atât de valabil pentru contextul contemporan. Pe de o parte, avem a face cu acelaşi lucru, după cum ne asigură o lungă tradiţie; pe de alta, cu ceva total diferit. „Ca să evaluezi cele două părţi şi să te orientezi, trebuie să fii înarmat, trebuie să înţelegi şi să scrii, să traduci franceza cât mai bine cu putinţă, să cunoşti cât mai bine posibil corpusul lui Rousseau şi toate contextele care-l determină (tradiţiile literare, filosofice, retorice, istoria limbii franceze, societatea, istoria, adică atâtea alte lucruri încă). Altminteri, în adevăr, s-ar putea spune orice şi, în ce mă priveşte, n-am acceptat să spun sau să încurajez să se spună orice sau să pledez pentru indeterminarea însăşi”. (Derrida, b, p. 266 – 267)

Remarc o recentă contribuţie românească în acelaşi sens. Ocupându-se de căile interpretării operelor filosofice, Ilie Pârvu constată că „primul «moment» al apropierii gândirii anterioare în noile orizonturi de reflecţie îl reprezintă exegeza sau comentariul istoric-critic”. Referirea e la un discurs preliminar, care propune „un model al semnificaţiei... cât mai «ataşat» de intenţia autorului”, o „prezentare a operei, condusă de un ideal modest, al supunerii la obiect, al fidelităţii faţă de text, de realitatea sa nemijlocită”. Modul de lucru e mai degrabă

„restaurator” decât „reconstructiv”. E pregătită „forma” operei, „în vederea unor examinări ulterioare”, are loc situarea într-un topos de idei, o determinare a filiaţiilor conceptuale, a genezei şi a conexiunii cu alte opere ale aceluiaşi autor, o circumscriere a acţiunii ei istorice. Pârvu atrage atenţia, pe drept cuvânt, asupra faptului că „exegeza este mai degrabă un construct al cercetării decât un simplu fenomen de constatat şi prezentat într-o neutralitate completă”. Ea presupune competenţe multiple şi un travaliu răbdător, care nu poate face abstracţie de rezultatele altor tipuri şi metode ale cercetării. Totuşi, sarcina ei esenţială rămâne „de a stabili «realitatea» operei într-o formă cât mai autentică, străină de imixtiuni arbitrare”, de a constitui „un punct de plecare în înţelegerea semnificaţiei operei” (Pârvu, p. 16,20).

Modelul şi povestirea

Dacă socotim orice limbă naturală drept expresie a unui decupaj specific al lumii, conform teoriei lui Whorf-Sapir, atunci omul ar putea fi considerat un animal modelizator, cineva care-şi inventează şi, în acelaşi timp, este tributar contextului în care se înscriu comportamentele sale mentale, fizice sau sociale. În

această viziune, orice am face şi orice am gândi trimite inevitabil la „modele”, ceea ce aruncă noţiunea în derizoriu. Uzul rezonabil al termenului nu poate privi, cum e şi firesc, decât întrebuinţările sale explicite, aşa cum le întâlnim în cerceta rea ştiinţifică de toate calibrele, în primul rând în ştiinţele dure, dar şi în ştiinţele umane.

Potrivit lui Jean-Louis Gardin, câteva trăsături caracterizează modelul, ca instrument conceptual: faptul că se constituie ca un sistem de reprezentări (ansamblul termenilor sau variabilelor utilizate pentru descrierea obiectului); că presupune un tratament formalizat, mai mult ori mai puţin intens; că are o funcţie euristică, oferind o interpretare determinată a rezultatelor, enunţată de obicei în limbaj natural; că, în integralitatea sa, exprimă un punct de vedere, o teorie, a cărei valoare empirică rămâne de evaluat. Tot Gardin distinge între o versiune „tare” a modelului, uzând preponderent de utilaj logico-matematic şi accentuând pe operaţiile de validare, şi o versiune „slabă”, limitându-se la folosirea de statistici, grafice etc. cu funcţie mai mult ilustrativă (Gardin, p. 408 – 410).

Epistemologia post-pozitivistă, care consideră că activitatea ştiinţifică nu are în vedere obiectele date în experienţa comună, ci prelucrări sau, şi mai exact, constructe ale lor, atribuie modelelor un rol care e departe

de a fi doar auxiliar. Aşa cum a arătat Hanson, într-o carte celebră *(Patterns of Discovery. An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, Cambridge, 1958), a observa nu înseamnă a înregistra nemijlocit ceea ce se oferă privirii pentru simplul motiv că privirea nu este niciodată inocentă: ea conţine cunoaştere organizată în limbaj, de unde angajarea obiectului, încă din faza perceptivă, într-un univers de sens. Înainte de a ne dumiri, printr-un proces reflexiv, despre ceea ce „este”, ne mişcăm deja printre semnificaţii. Pentru omul de ştiinţă, observaţia e un „comportament expert”. Modelul devine, în această viziune, o ipoteză de lucru, postularea unor corelaţii de sistem, putând duce la descoperiri, aşa cum tabloul lui Mendeleev (exemplul lui Hanson!) preconiza în clasificarea sa un număr de căsuţe goale, destinate elementelor chimice încă necunoscute. Teoria nu mai vine din afară să „coafeze” materialul disponibil, ci se integrează înseşi operaţiei de modelizare. Merită notat că, spre a găsi un raţionament favorabil producerii de ipoteze, Hanson apelează la „abducţia” descrisă de Peirce, care are avantajul (vom vedea acest lucru ulterior) că se bazează pe imaginaţie, şi nu pe experienţă (ca deducţia şi inducţia) (Hanson, cap. 4; Borutti, p. 53 – 54).

În acelaşi sens operează ierarhizarea modelelor pe

trei niveluri, propusă de Max Black, în 1962, pe care o comentează atent Paul Ricoeur în *Metafora vie.* Refuzând concepţia tradiţională despre metaforă ca procedeu ornamental ori comparaţie prescurtată, Black o consideră un puternic instrument de „redescriere a lumii". Ea nu provine din existenţa unei asemănări, ci, în fapt, o instaurează, incitând imaginaţia să lucreze şi să accepte conexiuni între obiecte şi predicate pe care nimeni nu le-ar fi crezut anterior compatibile. Însă, cum spune Ricoeur, „metafora e faţă de limbajul poetic ceea ce modelul e faţă de limbajul Ştiinţific" (Ricoeur, e, p. 368). Dotat cu acelaşi potenţial euristic, modelul deschide calea unor transformări controlate şi a unor noi pertinenţe.

În clasificarea modelelor, Black pleacă de la „modelele la scară", care imită originalul cel puţin în câteva trăsături caracteristice: înfăţişându-ne o machetă de corabie sau derularea cu încetinitorul a unei faze de joc sau simularea şi miniaturizarea unui proces social, modelul vrea să sugereze cum arată obiectul (fenomenul) considerat, cum funcţionează, ce legi îl conduc. Ar putea fi deci comparat cu semnul iconic al lui Peirce. Cel de-al doilea tip de model e cel „analogic", la care izomorfismul se află la nivelul structurii, al sistemului de relaţii, nu al aspectelor de suprafaţă. Cel de-al treilea model – cel mai

inovator şi cel mai fecund – este cel „teoretic”, teoretic fiindcă are un statut nonexistenţial. În adevăr, modelul nu mai este un „lucru”, ci mai degrabă un nou „limbaj”, un „anumit fel de a vorbi”, care ne duce – ne poate duce – la descoperiri efective. Izomorfismul postulat între obiect şi modelul imaginar descris obligă la o punere în relaţie, la o „traducere”. Oricât ar fi aceasta de şocantă prin insolit, ea ne forţează, în cele din urmă, să „vedem ca”, să ne imaginăm noi referenţi, să ne situăm în altă perspectivă, să ne adaptăm limbajul unor noi aspecte ale realităţii (*ibidem*, p. 370 – 373).

Printre modelele utilizate de ştiinţele umane pot fi citate cele economice, cele antropologice ale lui Lévi-Strauss etc. Extrem de diverse sunt modelele comunicării de masă prezentate într-o carte de Denis McQuail şi Sven Windhal (1982). Dintre modelele vizând lumea textelor, care ne interesează cu precădere, amintesc de modelele folosite în ITL: cel al tipologiei textuale, al codificării literare (datorat lui D.W. Fokkema), al itinerariilor lecturii (Gray-Robinson, Frans Rutten), al mecanismelor lecturii narative (Van Dijk) etc. În materie de interpretare a literaturii există de asemenea un mare număr de modele, însă problema centrală este a fiabilităţii şi a rentabilităţii lor aplicative. În orice caz, ele acaparează domeniul

textualităţii „închise”, fără implicaţii contextuale, de tip structuralist ori algoritmic, care izolează textul de perturbările inguvernabile ale exteriorităţii.

Folosită ca demers interpretativ, povestirea diferă desigur substanţial de orice formă de narativitate liberă, de aspect mai mult ori mai puţin literar. Criteriile delimitării nu sunt şi nici nu pot fi însă foarte tranşante. Dintre acestea menţionez: natura „construită” a povestirii (enunţând clar datele care servesc de suport propunerilor teoretice), selectarea critică, riguroasă a tuturor informaţiilor primare, utilizarea de termeni specializaţi (aparţinând lexicului ştiinţei sociale sau umane în cauză), evitarea ficţiunii (operarea unei distincţii precise între autentic şi inautentic, între real şi imaginar) (Gardin, p. 413 – 414).

Tocmai fiindcă toate criteriile menţionate sunt interpretabile şi anevoie, dacă nu imposibil de testat, pertinenţa lor este adesea contestată. Scepticismul multor savanţi e întărit şi de alte argumente. De pildă, de faptul că fenomenele de care se ocupă diversele ştiinţe umane se înscriu în temporalităţi multiple şi se desfăşoară în contexte care nu pot fi definite exhaustiv, de unde imposibilitatea unui control empiric peremptoriu. Chiar şi numai traducerea evenimentelor în limbaj narativ, aşadar

construcţia povestirii, transformarea ei în scenariu, introduce noi factori de variabilitate, ţinând de retorica expunerii, de tacticile şi eschivele argumentării.

Şi totuşi, în faţa ameninţărilor relativiste, descurajante prin natură, pentru că frânează activitatea de cercetare (aşadar, încercările de a generaliza, a face ipoteze şi a găsi noi reguli de joc – singurul mod de a duce, în cele din urmă, la creşterea cunoaşterii), există strategii defensive utile. Cea dintâi constă în folosirea controlată a povestirii, acolo unde, ca în istoriografie, domeniul însuşi se pretează organizării secvenţiale a materiei, iar utilizarea unei bibliografii critice şi a unor elemente intuitive (grafice, hărţi, statistici, iconografie) sporeşte inteligibilitatea şi forţa de convingere a expunerii. Pe de altă parte, cum spune undeva Gardin, validarea empirică poate fi înlocuită cu o „valorizare instituţională”, respectiv cu avizul comunităţii experţilor. Desigur, nu încape îndoială că oricât de majoritar şi de limpede ar fi acest aviz, „consensul” rămâne totdeauna inferior „testării”. Însă aici ne ciocnim de una dintre limitele insurmontabile ale demersului interpretativ în ştiinţele umane şi sociale: nefiind cu putinţă obţinerea de probe decisive, deoarece operează într-un domeniu al calitativului, singura soluţie e de a îngrădi pe cât posibil subiectivitatea agenţilor prin

precauţii metodice, de a-i limita pe judecători prin norme ori baremuri clare (deşi şi acestea sunt interpretabile!) şi a solicita „juriului” de experţi bună-credinţă şi imparţialitate. Nu este ideal, dar e maximum posibil în lumea noastră imperfectă.

Comentariul

Între comentariu şi exegeză există o serie de deosebiri, însă uzul curent le estompează încât uneori pare că termenii devin interşanjabili. În primul rând, trebuie observat că un comentariu nu e neapărat raportat la un text oarecare, el poate fi enunţat tot atât de bine apropo de un eveniment, de un fapt, de comportamentul cuiva. Pe de altă parte, spre deosebire de exegeză, noţiune mai riguroasă, vizând punerea în evidenţă a sensului voit de autor, ca şi analizarea sistematică a cuprinsului şi caracteristicilor textului, comentariul constituie un mod de formulare a opiniei, o expresie liberă şi personală a unui punct de vedere mai degrabă decât o cercetare. În principiu cel puţin, el nu suferă de complexul ritualic al folosirii metodelor ori apelului la referinţe autorizate. Acest mod de lucru diferă considerabil de practica Antichităţii, unde comentariul (aşa cum constatăm în

şcoala neoplatonică) avea un caracter complex şi bine reglementat: începea cu o introducere, urmată de rezumatul subiectului, apoi de prezentarea personajelor şi se încheia cu o discuţie asupra scopului lucrării analizate (Platon, a, p. 626).

Dacă exegeza „dezvăluie”, comentariul modern „înscrie” semnificaţia găsită în noi contexte, dacă cea dintâi încearcă să (reconstruiască nucleul de sens pe baza unei investigaţii endogene, cel de-al doilea caută „asemănări de familie” prin trimiteri exogene, individualizând prin comparaţie şi luare de atitudine. Dacă exegeza se răsuceşte spre autor, comentariul afirmă clar responsabilitatea interpretului. De aceea, nici nu se limitează să „arate”, ci emite şi judecăţi de valoare. Scopul său principal nu e de a clarifica opera, ci de a stimula conversaţia în jurul ei (aducând, după caz, argumente pro sau contra). În termenii lui Betti, comentariul e o interpretare „speculativă” *(Deutung),* în vreme ce exegeza tinde să fie o interpretare „obiectivă” *(Auslegung)***.**

Este evident că distincţia pe care o introduc aici dispare adesea în practică din cauza fenomenului bine-cunoscut al labilităţii genurilor. Comentariul se comportă, în mod special, ca o specie cu frontiere deschise. Uneori,

el împrumută mult exegezei, alteori conjecturii. Nu întâmplător se serveşte adesea de eseu, pe care unii îl consideră un „mod de expresie privilegiat al ştiinţelor umane, situat între «model» şi «povestire»” (Jean-Claude Gardin), deci într-un spaţiu ce nu mai este al confruntării „celor două culturi”, ca în faimosul articol al lui C.P. Snow, ci de confluenţă şi de interpenetrare. Sociologul german W. Lepenies subliniază şi el caracterul mediator al eseului, dar între ştiinţele sociale şi literatură. Respinse de ştiinţele exacte şi dispreţuite de literele frivole, ştiinţele sociale n-au cum să-şi facă respectate medierea şi neutralitatea, suportând legea învingătorului. „Cum ele au însă a se teme îndeosebi de ştiinţele dure şi orgolioase, năzuinţele secrete le poartă spre litere, mai umane, mai generoase şi care nu şi-au pierdut orice amintire a vechii lor alianţe cu ştiinţele morale”. (Lepenies, *apud* Gardin, p. 447; Snow, 1993; Finkenthal, p. 95 – 107)

Şi la noi, mai ales după 1990, eseul s-a dezvoltat foarte puternic, uneori însă din motive nonvocaţionale, de pildă spre a înlocui studiul academic, exigent cu rigoarea argumentării şi bibliografia, printr-o formă de expresie mai liberă. Între „opera de autor” şi „discursul interpretativ”, „el este, în acelaşi timp, mai mult şi mai puţin decât interpretare, mai mult şi mai puţin decât text literar” –

scrie cu îndreptăţire Alina Pamfil, în buna ei monografie asupra subiectului (Pamfil, p. 201). Cel mai frecvent, comentariul eseistic se afirmă în critica literară. Şi cum, în zilele noastre, critica a devenit un soi de iarmaroc, în care se ciocnesc orientări dintre cele mai diferite, de la vechiul impresionism, mereu robust, în pofida numeroaselor tentative de a-l scoate din joc, până la cele mai noi variante ale postmodernismului (termen comod spre a face faţă eterogenităţii provocatoare a prezentului), comentariul poate îmbrăca şi el forme din cele mai diverse. Cred totuşi că, în opinia comună, el rămâne ataşat mai degrabă unui concept de enunţare personală decât unuia de lectură ghidată de o anumită grilă interpretativă.

Voi încheia printr-un citat din Michel Foucault, care, în fapt, îşi depăşeşte obiectul; dincolo de explicitarea conceptului de „comentariu”, el ilustrează principiile substituţiei şi parafrazei, ambele caracteristice interpretării ca mecanism cognitiv: „A comenta înseamnă a admite prin definiţie un exces al semnificatului asupra semnificantului, un rest necesarmente nonformulat al gândirii, pe care limbajul l-a lăsat în umbră, un reziduu care-i este însăşi esenţa, dată în vileag; însă a comenta presupune de asemenea că acest nonspus doarme în cuvinte şi că, exploatând supraabundenţa proprie

semnificantului, e cu putinţă ca, interogându-l, să facem să apară un conţinut care nu era semnificat în mod explicit. Deschizând posibilitatea comentariului, acest dublu exces ne pune în faţa unei sarcini infinite pe care nimic n-o poate limita: există totdeauna un semnificat care rămâne şi căruia trebuie să-i dăm în continuare cuvântul; cât despre semnificam, el ni se oferă mereu într-o bogăţie care ne interoghează, în pofida noastră, asupra a ceea ce «vrea să spună el». Semnificam şi semnificat capătă astfel o autonomie substanţială care asigură în mod separat fiecăruia în parte tezaurul unei semnificaţii virtuale; la limită, unul ar putea exista fără celălalt şi să înceapă a vorbi despre sine însuşi; comentariul se instalează în acest spaţiu presupus" (Foucault, b, p. 153).

Conjectura

Prin conjectură (de la lat. *conjectură)* înţeleg evaluarea opţiunilor (probabilităţilor, ipotezelor) luate în considerare la un moment dat, spre a o alege pe cea mai potrivită situaţiei şi scopului urmărit. E vorba, fireşte într-o versiune rudimentară, de o formă de bază a hermeneuticii spontane, pe care o practică, fără să-i fi învăţat vreodată principiile, toată lumea. Oricine se află într-o dispută sau

într-o situaţie dilematică ori în necesitatea de a lua o decizie care-l angajează ori la răspântia unor opţiuni, exigenţe, responsabilităţi etc. se vede constrâns să facă o alegere, să se fixeze asupra unei alternative. El trebuie să se gândească la o ieşire plauzibilă din încurcătură, la o soluţie care să-i orienteze acţiunea. Desigur, în cazurile curente ar fi pompos şi superficial să pretindem că „problema” e adusă în faţa tribunalului imaginar al raţiunii, unde argumentele de o parte sau alta ar fi cântărite cu scrupul şi discernământ. Ştim bine că oamenii reacţionează de obicei visceral, târâţi de sentimente şi resentimente, de amintiri şi habitudini. Cu toate astea, o anumită conştientizare a situaţiei are loc, iar obligaţia de a găsi un răspuns convenabil aplică impulsurilor un coeficient oarecare de corecţie raţională.

Lucrurile par să se schimbe considerabil în măsura în care ne deplasăm din empirie în lumea ştiinţei ori a filosofiei. Dar deşi e desigur o mare deosebire între judecata omului de pe stradă, produsă în precipitare, sub presiunea unor interese de moment, spre a depăşi o alternativă trivială a cotidianului, şi tentativa documentată a istoricului de a tranşa între diversele versiuni asupra revoluţiei franceze sau ale răsturnării dictaturii comuniste la noi, experienţa arată că, foarte adesea, istoricul cu

atestate academice şi gânditorul de „meserie” nu sunt mai puţin sensibili la condiţionări afective ori ideologice decât profanul.

Să admitem că decizia, în cazul confruntării cotidiene cu o dilemă, e luată fără un examen complet şi temeinic, că e mai mult instinctuală decât raţională. Cine ne garantează însă că, în cazul unei cercetări profesioniste, are loc realmente un examen complet şi temeinic? Oare selecţia orientată a istoricului nu-l împinge să acorde mai multă valoare unor documente decât altora, iar filosofia sa nu-l raliază mai degrabă acelei teorii care-i conforteazā ideile? Nu voi dezbate aici rolul raţiunii, de „justificare” a unei stări de spirit induse afectiv şi pulsional ori de instanţă de „arbitraj”, capabilă să dea câştig de cauză argumentelor, şi nu retoricii. Mă limitez să constat analogia de comportament între practicanţii celor două hermeneutici, cea spontană şi cea profesională.

De o atenţie deosebită se bucură conceptul de conjectură în opera lui Karl Popper. Teoria sa a cunoaşterii, rezumată în teza că „putem învăţa din propriile greşeli”, se bazează pe „anticipări neîntemeiate (şi care nu pot fi întemeiate în principiu)… presupuneri… încercări de rezolvare a problemelor… conjecturi”. „Aceste conjecturi sunt supuse controlului critic, şi anume prin

tentative de infirmare care includ teste critice severe. Ele pot supravieţui acestor teste, dar nu pot fi niciodată întemeiate definitiv: nu pot fi recunoscute nici cu certitudine adevărate şi nici măcar «probabile» (în sensul calculului probabilităţilor). Critica conjecturilor este de o importanţă hotărâtoare: prin punerea în lumină a greşelilor noastre, această critică ne permite să înţelegem dificultăţile pe care le avem când încercăm să rezolvăm o problemă”. Altundeva, Popper spune: „Noi nu cunoaştem, noi facem doar presupuneri. Dacă mă întrebaţi: «De unde ştii?», răspunsul meu ar fi: «Nu ştiu. Eu propun doar o conjectură. Dacă vă interesează aceeaşi problemă, voi fi cum nu se poate mai bucuros dacă veţi face o contrapropunere, eu, la rândul meu, voi încerca s-o critic»” (Popper, e, p. 201).

Dacă rareori conjectura funcţionează ca un discurs autonom, ea e implicată, în schimb, în toate tipurile de interpretare unde apare nevoia de a alege între mai multe posibilităţi sau de a prezuma eventualitatea cea mai probabilă. Aşa, de exemplu, traducătorul face conjecturi pentru alegerea echivalenţei verbale care se adaptează cel mai bine contextului. La fel, regizorul îşi determină montarea spectacolului luând în calcul diverse ipoteze, în funcţie de propria sa viziune asupra piesei, tradiţia

interpretativă existentă, calităţile actorilor, aşteptările publicului etc.

O formă mixtă tipică, în care analiza se conjugă cu conjectura, o constituie *diagnosticul*, identificarea maladiei de către medic pe baza unui examen atent, profesional, al simptomelor manifeste. Cum acestea Mint uneori evazive ori n-au o funcţie specifică, iar reactivitatea pacientului este nu o dată imprevizibilă, rezultă că sarcina medicului poate fi adesea foarte dificilă. Nu mai puţin complicată e şi misiunea meteorologului: ipoteza lui asupra stării vremii atârnă de un mare număr de factori, aflaţi în interacţiuni atât de complexe, încât, cel puţin deocamdată, nici măcar asistenţa computerului nu permite un pronostic sigur, pe termen lung.

Descifrarea

Deşi verbul „a descifra” este utilizat azi, adeseori, la modul figurat, în sensul de „a înţelege un text obscur, a-l clarifica” (ceea ce-l apropie de alte două tipuri ale interpretării, de exegeză şi comentariu), prefer să-l iau aici în sensul său direct de „a desluşi un text neciteţ sau într-o limbă necunoscută ori scris cu semne convenţionale, a decripta un cod, un mesaj codificat”. Descifrarea se referă,

prin urmare, la dezlegarea unui puzzle, a unei criptograme, a unei şarade ori a unei probleme formulate într-un „cod imperativ”, de felul problemelor de şah, de bridge, cuvinte încrucişate etc. (Conform clasificării preconizate în ITL, un „cod imperativ” presupune un repertoriu finit al semnelor şi conexiuni univoce mire semnificam şi semnificat.) Tocmai „închiderea” ermetică a textelor ţi caracterul lipsit de orice echivoc al semnelor permit descifrării o performanţă neobişnuită în universul interpretărilor: să obţină rezultate sigure, „fără rest”.

De menţionat cele două tipuri de descifrare: cazurile mai uşoare, când sarcina e de a găsi mutări ingenioase, care să spargă blocajele produse prin utilizarea dibace a codului cunoscut (ca la jocul de şah), şi cazurile mai dificile, când chestiunea e de a descoperi un nou cod folosit în cifrarea mesajelor (cum se întâmplă în războiul pe care îl duc serviciile secrete). Însă, în principiu, există posibilitatea rezolvării pozitive în toate împrejurările. În această situaţie, întrebarea care se pune e dacă procedăm corect clasificând texte de felul celor menţionate, care au proprietatea de a duce la rezultate certe, nu doar probabile, printre „interpretări”. Sunt însă cel puţin două motive care legitimează o asemenea alegere: faptul că descifrarea reclamă un efort de reflecţie comparabil cu al

oricărui alt „gen” interpretativ; îndeosebi, că găsirea unei soluţii optime (exacte) constituie o alternativă ideală necesară şi luată în calcul de oricine se străduieşte să rezolve un impas textual.

5. Substructuri şi contexte ale raţionalităţii interpretative

Interpretarea este o formă operaţională a raţionalităţii. Cum am arătat, ea constituie un efort conştient, în stare de veghe, de a duce mai departe înţelegerea, în primul rând, în sensul de a o debloca, a o clarifica, a înlătura dificultăţile care fac anumite enunţuri sau texte noninteligibile; în al doilea rând, în sensul de a avansa în direcţia a ceea ce e implicit, nespus, bănuit, virtual. Astfel, interpretarea explicitează, dar şi aprofundează sesizarea, prin reflexivitate şi elan imaginativ, preluându-i însă motivaţiile şi scopul; ca şi sesizarea (înţelegere de primul grad), se înscrie în contingenţă, într-un *hic şi un nunc* (nontransferabili ca sens şi funcţie), este parţială (integrată în orizontul limitat, prin forţa lucrurilor, al unui subiect) şi condiţionată, într-o măsură mai mică sau mai mare (de factori de influenţare şi presiune de natură biologică şi socio-culturală).

Gândirea raţională operează într-un peisaj cognitiv de o extraordinară complexitate, implicând pulsiuni, senzaţii, reprezentări, afecte, sentimente, credinţe, concepte, jocuri de limbaj, demersuri logice, comunicări interpersonale etc. Gerald M. Edelman o descrie ca pe o „competenţă care se construieşte pornind de la experienţa trăită, întreţesând nivelurile şi canalele paralele ale vieţii perceptive şi conceptuale", sub constrângerea valorilor sociale şi culturale; ea se „alimentează prin procese metaforice şi metonimice", în condiţiile unor continue interacţiuni sociale, afective şi lingvistice (Edelman, p. 269).

Acelaşi savant sugerează complexitatea activităţilor intelectuale superioare citind o distincţie introdusă de Hannah Arendt între *Vernunft* (raţiunea pură) şi *Verstand* (comprehensiunea legată de percepţii şi afecte) *(idem,* p. 268). Potrivit eseistei germane, cele două instanţe s-ar afla într-un permanent dialog înăuntrul spiritului nostru, de care de altfel e perfect posibil ca subiectul să nu fie conştient. Binaritatea ar explica de ce pot exista momente în care „gânditorul" se lasă absorbit atât de adânc în cugetările sale încât pare să se sustragă timpului şi spaţiului, să devină imun la ce se petrece înjuru-i, insensibil la propria-i existenţă. Această ipostază e însă

rară, de obicei efemeră şi, oricum, înşelătoare prin ceea ce ascunde: un joc subtil şi complex, inanalizabil în detaliul său, combinând şi interferând capacităţi şi niveluri cognitive diferite, ca ambitus şi intensitate, de la individ la individ. Conceptul de *Vernunft*, în transparenţa lui luminoasă şi în puritatea lui inalterabilă, corespunde cu proiectul lui Descartes. Dar, aşa cum am văzut, celebrul *cogito ergo sum* presupunea un subiect liber şi raţional, dezangajat, un ego conştient de sine, capabil să se obiectiveze în chip absolut, instalat (fictiv) într-un raport instrumental cu limbajul şi propriul intelect. Izolându-se de lume, condiţie a libertăţii interioare, detaşându-se de orice influx corporal, distanţându-se de superstiţiile şi stereotipiile „simţului comun”, Descartes credea că poate accede la rangul unei instanţe pur spirituale, în stare să cucerească certitudinile cunoaşterii.

Ştim astăzi că se iluziona. O ştia şi Nietzsche acum mai bine de 120 de ani: „Nimeni nu mai e atât de inocent încât să instituie, asemenea lui Descartes, subiectul «eu» ca o condiţie a lui «gândesc»” (Nietzsche, e, p. 420). O ştim cu atât mai bine acum. Din perspectiva mecanismelor neuro-cerebrale, raţionalitatea interpretativă, oricât de stăpână pe sine s-ar simţi şi oricât de detaşată de contingentele profane ar părea, este totuşi perturbată şi

influenţată de numeroşi factori cu care se află în relaţii de interacţiune, adiacenţă, subiacentă şi contextualizare. Alegerea unei ipoteze, direcţia în care o apucă raţionamentele noastre, uneori punctul de plecare, alteori finalitatea lor, în genere, orice opţiune, orice instituire de probabilităţi, şanse, ierarhii, echivalente etc. atârnă de o dialectică complexă, contradictorie, tensionată, de interacţiuni şi métabolisme. Iau parte la ea structuri pulsionale şi afective; motivaţii şi predispoziţii de origine prereflexivă, induse prin practici sociale; presiuni, fluxuri şi determinări culturale de ordin contextual (incluzând jocuri de limbaj, tradiţii, mituri şi ideologii, viziuni despre lume şi paradigme).

Chestiunea care se pune este dacă, în pofida acestor înrădăcinări biologice şi culturale, raţionalitatea poate reprezenta totuşi o instanţă corectivă a înţelegerii şi un mijloc de accedere la universalitate. În alţi termeni, este ea în măsură să se emancipeze de sub obedienţa forţelor vii re au generat-o? îi este cu putinţă, măcar în anume momente privilegiate, să-şi înfrângă parţialitatea şi inscripţia istorică, smulgându-se şi, la nevoie, opunându-se propriilor condiţionări? Chiar dacă gândirea nu e transcendentă, ci încarnată, chiar dacă depinde de corp şi creier, chiar dacă semnificaţia se creează în conexiune cu

nevoite şi funcţiile corporalităţii, chiar dacă suntem modelaţi în mare măsură de cultura vremii şi a societăţii în care trăim, este oare imposibil ca, printr-o introspecţie vigilentă şi o autocritică severă, să ne extindem pretenţia de validitate dincolo de local şi tranzitoriu?

Răspunsul dat acestor întrebări – cum am arătat într-un capitol anterior – a variat în decursul timpului: a fost optimist în epoca Luminilor, când se credea că opiniile guvernează lumea, a devenit pesimist odată cu romanticii, care au promovat interesul pentru magic, mistic, iraţional, pentru „întoarcerea refulatului”, cum spunea Paul Hazard. Cu riscul de a mă repeta, reamintesc că temele fragilităţii conştiinţei, crizei valorilor şi angoasei existenţiale au atins apogeul în secolul XX, care a acumulat orori şi a ruinat speranţe, a cunoscut două conflagraţii mondiale, Holocaustul şi Gulagul, ascensiunea totalitarisme, distrugeri iremisibile ale mediului natural, o explozie a fundamentalismelor şi intoleranţei, persistenţa şi chiar agravarea inegalităţilor dintre Nord şi Sud etc. Nu este mai puţin adevărat că o judecată echitabilă ar trebui să ţină cont şi de ceea ce secolul XX a adus pozitiv: o dezvoltare prodigioasă a ştiinţelor şi a tehnicii, decolonizarea urmată de formarea a zeci de state libere, înmulţirea regimurilor democratice, creşterea în cea mai

mare parte a lumii a nivelului de trai şi a confortului mediu, explozia comunicaţională, sporirea şansei de viaţă etc. Însă aceste izbânzi ale spiritului omenesc nu ajung să şteargă dezamăgirea produsă de faptul că civilizaţia noastră, în pofida tuturor aspectelor ei strălucitoare, nu pare capabilă să-şi arbitreze destinul. Atitudinea care precumpăneşte azi, cu deosebire printre intelectuali, e mai degrabă sceptică decât triumfalistă. Asta explică de ce procesul raţiunii e mereu instruit, iar tendinţele antiumaniste, care-l deposedează pe om de libertatea interioară a deciziei, de posibilitatea de a-şi controla vorbirea şi acţiunea, nu duc lipsă de protagonişti.

„Ştiu ce fac când îmi cumpăr o cămaşă?”

Chiar şi în cazurile în care nu sunt aduse în prim-plan tendinţe gnostice sau iraţionaliste, se semnalează actualmente multiple tentative de a pune la îndoială resursele raţionalităţii ori de a reduce prerogativele conştiinţei în autodeterminarea indivizilor şi a colectivităţilor. Merită poate să mă opresc asupra unui exemplu instructiv: e vorba de un strălucit filosof american al ştiinţelor, Patrick Suppes, adversar al apriorismului, pozitivismului logic şi determinismului clasic, care

militează în favoarea unei concepţii probabiliste a cunoaşterii. Deşi simpatizez cu multe dintre tezele cărţii sale, *Metafizica probabilistă*, îmi pare că argumentele prin care încearcă să reducă locul central atribuit intenţiilor în teoria acţiunii relevă o tendinţă în opinia mea eronată, însă caracteristică zilelor noastre.

Spre pildă, Suppes scrie: „În cea mai mare parte a timpului noi nu ne formăm în mod conştient şi premeditat expresiile prepoziţionale pe care le rostim. Ele se rostogolesc în configuraţii şi dimensiuni neregulate. La fel ca şi cei ce ne ascultă, nu ştim, de obicei, ceea ce tocmai vom spune până ce nu am auzit acel ceva spus. Tot aşa se întâmplă cu acţiunile şi deciziile. Suntem dirijaţi de trecutul nostru şi de hormonii noştri într-un mod pe care nu avem nicio speranţă să-l înţelegem conştient… Intenţiile conştiente pot să constituie constrângeri asupra a ceea ce facem, dar e greşit să credem că acest cazan clocotitor al impulsurilor noastre inconştiente ar putea fi temperat prin introspecţie raţională. La nivelurile cele mai adânci, noi facem ceea ce facem ca expresie a unor impulsuri care sunt în parte aleatorii şi pe care nu le putem înţelege niciodată deplin într-o manieră conştientă… Ele (= intenţiile conştiente) au un rol care e departe de a fi neglijabil, dar nu posedă acea capacitate

absolută ce li se atribuie adesea de a determina felul în care indivizii se comportă în fapt” (Suppes, p. 332 – 333).

În aliniatul de mai sus trebuie deosebite două lucruri: în primul rând, problema identificării interacţiunilor complexe ce au loc la nivelul structurilor neuro-encefalice, care explică intenţia în cheie anatomo – fiziologică: în al doilea rând, conştiinţa declanşării unei acţiuni sau a unui act de vorbire, dotat cu sens. Privind cel dintâi aspect, Suppes are desigur dreptate considerând că n-avem speranţă să înţelegem în fiecare ritz în parte ce se petrece la nivelul specific al mecanismelor cerebrale. Însă, conform principiului „cutiei negre”, lucrul acesta nici nu este necesar, în măsura în care ne preocupă doar rezultatul, emergenţa proceselor ce au loc „înăuntru”, intenţia ca atare. În legătură cu cel de-al doilea aspect al argumentării lui Suppes, trebuie observat că cercetătorul nu se serveşte de distincţiile extrem de utile introduse de John Searle în cartea sa despre intenţionalitate, apărută în 1984, un an înaintea lucrării lui Suppes.

Or, Searle operează, pe de o parte, o discriminare între „stări intenţionale” (credinţe, dorinţe) şi „intenţii” propriu-zise (constând în realizarea, respectiv condiţia de satisfacere sau reuşită a unei stări intenţionale), iar, pe de altă parte, între acţiuni „spontane” (unde intenţia ne

exprimă în chiar decursul săvârşirii acţiunii) şi acţiuni „deliberate” (unde există o intenţie prealabilă) (Searle, a, p. 108 – 109). În felul acesta obţinem o grilă, care permite clasificarea situaţiilor diferite cu care ne confruntăm în practică.

Să luăm chiar unul dintre exemplele date de Suppes. „Eu pot spune: «Mă duc în oraş să cumpăr o cămaşă». În acest caz, părerea mea este – afirmă cercetătorul american – că intenţiile şi acţiunile corelate lor nu pot fi încorsetate într-un tipar determinist şi că ele reprezintă valori medii brute ale traiectoriilor posibile ale unui eşantion stocastic”. Ceea ce înseamnă că, „atunci când îmi anunţ intenţia de a mă duce în oraş pentru a-mi cumpăra o cămaşă, eu nu precizez cum am de gând să fac acest lucru. În termeni probabilişti există un număr infinit de traiectorii posibile diferite pe care le pot urma, şi nici afirmaţia mea, nici scrutările conştiente ale intenţiei mele nu oferă prea multe chei pentru a şti pe care o voi urma efectiv atunci când voi merge de acasă la magazin. Intenţiile şi acţiunile plutesc pe o mare de evenimente aleatoare” (Suppes, p. 332).

E evident că plecând să-mi cumpăr o cămaşă nu „precizez” cum voi proceda. Nu este nici necesar şi nici posibil. Pentru „ceilalţi”, las în incertitudine o grămadă de

lucruri: la ce magazin vreau să merg? câţi hani îmi permit să pun la bătaie? ce fel de cămaşă caut (culoare, formă, cu mâneci lungi sau scurte)? etc. Dar asta nu înseamnă că „eu” nu ştiu unde doresc să mă duc, ce mijloc de transport voi utiliza, ce sumă sunt dispus să cheltuiesc şi aşa mai departe. Faptul că nu descriu toate acţiunile subordonate scopului de a-mi cumpăra o cămaşă ţine de o determinare inerentă limbajului, pe care am numit-o în ITL „schematism” (în alt sens decât cel kantian). Am arătat acolo că ea comportă două proprietăţi. Mai întâi, că în nicio comunicare nu putem individualiza singularitatea obiectelor, persoanelor, evenimentelor, deoarece uzăm de concepte (tânăr, femeie, automobil, tristeţe etc.), care, prin natura lor, reprezintă „plurale” şi „tipuri”. Apoi, împrejurarea că vorbirea, în genere, şi interlocuţia, în mod special, economisesc tranziţiile, scurtcircuitează ceea ce e accesoriu, banal, previzibil; în orice comunicare, potenţialul semantic e totdeauna actualizat selectiv, prin eliminarea elementelor de la sine înţelese, aparţinând cunoaşterii comun împărtăşite, şi scoaterea în prim-plan doar a lucrurilor neobişnuite, nefamiliare, care prezintă relevanţă în contextul respectiv, neconstituind implicaţii previzibile, evidente pentru interlocutori (P. Cornea, b, p. 172 – 176).

Reiese de-aici că afirmaţia lui Suppes că în cazul cumpărării cămăşii „intenţiile şi acţiunile corelate lor nu pot fi încorsetate într-un tipar determinist şi că ele reprezintă valori medii brute ale traiectoriilor posibile” este valabilă doar pentru cei care *nu* mă cunosc, cu care *n-am* raporturi, care *n-au* repere şi deci nu pot să umple de semnificaţie propoziţia mea lacunară. În schimb, întrucât mă priveşte, afirmaţia lui Suppes e falsă, deoarece „eu ştiu” pertinamente ce vreau să fac şi-mi articulez mijloacele scopului. Mai mult, părerea lui Suppes e în mare parte neadevărată şi pentru intimii mei (soţie, părinţi, copii), care-mi cunosc predilecţiile, gusturile, limitele materiale (şi deci pot emite supoziţii măcar parţial întemeiate asupra a ceea ce am de gând să fac).

Contrariu a ceea ce susţine Suppes, exemplul cu cumpărarea cămăşii denotă că „intenţia prealabilă” (în terminologia lui Searle), care pleacă de la o „stare intenţională” pusă în act prin îndeplinirea „condiţiilor de satisfacere”, funcţionează pe deplin conştient (în pofida ignorării totale a rolului hormonilor şi altor ingredienţi neuro-cerebrali în cazul respectiv). Intenţia respectivă se încadrează unui tipar, nu „determinist” – e adevărat –, dar „determinat”, şi anume în mod „finalist”, adică prin alegerea mijloacelor în funcţie de scop. Asta explică de ce

pe parcursul îndeplinirii acţiunii principale pot fi înlocuite o serie de opţiuni cu altele (în loc să iau metroul, merg pe jos; în loc să cumpăr din magazinul vizat iniţial intru în altul, încă neprospectat, dar ademenitor prin aranjamentul vitrinei etc.). Câtă vreme ţelul rămâne neschimbat, absorbirea de „impulsuri aleatorii” – cum ar spune Suppes – nu impietează câtuşi de puţin asupra intenţiei de bază.

Inexactă îmi pare a fi şi ideea că „în cea mai mare parte a timpului noi nu ne formăm în mod conştient şi premeditat expresiile propoziţionale pe care le rostim”. E adevărat că în conversaţia cotidiană, de rutină, primează aspectul spontaneităţii. Însă de îndată ce se pune problema de a face o promisiune sau de a da un ordin, de a enunţa un punct de vedere, de a rosti un discurs, de a interveni într-un talk-show sau într-o dezbatere, de a ţine o lecţie etc. prezenţa reflexivităţii e indispensabilă. Spre a nu deraia sau a nu ne bâlbâi e nevoie să ne fixăm câteva puncte care ar urma să fie dezvoltate, să ne stabilim anumite repere, un sens al ansamblului, un contur de bază. Unii contează mai mult pe inspiraţie, alţii pe elaborare preliminară, dar nici cei dintâi, cu atât mai puţini cei din urmă, nu sunt scutiţi de a-şi premedita până la un punct prestaţia. Improvizaţia se săvârşeşte, de obicei, pe o schemă dată. Iar în unele cazuri, la un examen de aproape,

se dovedeşte a fi, în bună parte, un agregat de reziduuri mnezice.

Acţiunile nonintenţionale, cele cărora le-am atribuit însuşirea spontaneităţii, de felul trăncănelii cu un prieten, al întoarcerii paginii când citim o carte, al scoaterii pălăriei spre a saluta o cunoştinţă, al spălatului pe dinţi în fiecare dimineaţă etc., nu presupun premeditare. Ele sunt însă, cu toate astea, nişte „intenţii în acţiune”, întrucât, ca şi în cazul „intenţiilor prealabile”, au un conţinut propoziţional care funcţionează ca o „cauză” a diverselor comportamente menţionate. La fel, ca şi „intenţiile prealabile”, dispun de ceea ce Searle numeşte „direcţii de ajustare”, urmând traseul dinspre stările mentale către obiecte şi stări de lucruri din lume.

Exemplul de mai sus n-a voit decât să evoce, introductiv şi într-o aproximare elementară, problema complexă şi anevoioasă a statutului raţionalităţii interpretative, mai exact, a măsurii în care exerciţiul ei intenţional este prejudiciat de factori perturbatori sau frenatorii. Respingerea tezelor lui Suppes nu trebuie să inducă în eroare. De fapt, argumentele cercetătorului american nu sunt – cum spunea undeva Rorty – de tip „knock-out”. Suppes este el însuşi un raţionalist, iar îndoielile exprimate asupra controlului actelor mentale nu

ating fundamentele. Raţionalitatea interpretativă are de înfruntat provocări cu mult mai agresive, pentru care e infinit mai greu de găsit un sistem defensiv eficace.

În următoarele capitole îmi propun să abordez metodic substructurile *(Background*-ul, inconştientul) şi contextele raţionalităţii interpretative (credinţele şi reprezentările sociale), spre a încerca să recuperez din păienjenişul interferenţelor, al acţiunilor şi contraacţiunilor ce au loc necontenit, impedimentele, limitele, adaptările forţate, compromisurile raţionalităţii, într-un cuvânt, precaritatea, dar, deopotrivă, şi impulsul ei spre coerenţă şi autonomie relativă. Voi străbate însă acest itinerar într-un parcurs de creastă, fără a intra în detalii, rezumându-mă la ce mă interesează în această carte.

B*ackground*-ul este denumirea dată de Searle cunoaşterii prereflexive, un tip de competenţă dobândită de individ datorită practicilor sociale în care e angajat: faptul că trăieşte într-o comunitate, că-şi câştigă pâinea în activităţi productive, că e un participant activ al jocurilor de limbaj, că e supus unor presiuni şi modelizări constante din partea instanţelor culturale instituţionalizate. *Background-ul* se află dincolo de graniţele conştiinţei: componentele sale sunt încorporate organismului sub

formă de habitudini, rutine, gesturi intrate în reflex, forme gramaticalizate de exprimare.

Dacă *Background*-ul interiorizează printr-un îndelung proces selectiv o serie de trăsături care-l socializează pe individ şi-l ajută să se adapteze constrângerilor exteriorităţii, inconştientul ne oferă o perspectivă asupra agresiunilor la care e supusă conştiinţa şi funcţiile ei raţionale din partea unui inamic situat în chiar interiorul fiinţei. Freud nu este, propriu vorbind, descoperitorul acestui domeniu de umbră şi mister, ci cel care l-a cartografiat şi explorat în amănunţime. În viziunea lui, care stă la baza psihanalizei, inconştientul constituie o sursă permanentă de turbulenţă, obsesii, nevroze, un dublu tenebros şi instinctual al omului, creat totuşi – ni se spune – după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu.

În fine, un al treilea demers va avea în vedere raporturile individului cu ambientul cultural, încercând să pună în lumină atât puternicele procese de modelare şi condiţionare, cât şi reacţiile de împotrivire stârnite. Date fiind numărul şi complexitatea factorilor care intervin în acest proces (educaţie, mass-media, ideologii, paradigme etc.), îmi voi concentra atenţia asupra „credinţelor”, „ideologiei” şi a „reprezentărilor sociale” – aşa cum acestea din urmă au fost definite de şcoala lui S. Moscovici

– întrucât îmi pare că ele constituie o modalitate de integrare a ceea ce numim „simţul comun” şi un intermediar între instanţele structurante contextuale şi psihologiile individuale.

Cele trei capitole menţionate vor fi însă precedate de o altă secţiune, dedicată structurilor anticipative ale raţionalităţii şi ale interpretării, axată pe hermeneutica filosofică a lui Heidegger şi Gadamer. E aici probabil nevoie de o justificare a „schimbării de macaz”: în adevăr, este oare legitim ca unor texte care se reclamă de la ştiinţele umane (antropologie, psihanaliză, psihologie şi sociologie) să le adaug altul, situat, nonambiguu, în zona speculaţiei? Mă fac vinovat de o „cârpeală” eclectică? Plătesc un tribut gratulatoriu autorităţii unor mari nume?

Niciuna, nici alta. Apelul la Heidegger şi la Gadamer mi se pare îndreptăţit. Cei doi filosofi, Heidegger în mod preponderent, situează problematica interpretării în universalitate, dincolo de segmentarea introdusă prin specializarea diverselor ştiinţe umane. De altă parte, o discută la un nivel de conceptualizare inaccesibil oricărei investigaţii parţiale, de natură istorică ori sistematică. Pentru Heidegger, comprehensiunea este un atribut al fiinţei, ceea ce face cu putinţă o „deschidere” a Dasein-ului, anterioară rupturii dintre subiect şi obiect. Această

situare originară permite descoperirea circularităţii cunoaşterii ca „şansă”, ca fenomen productiv, eliminând temerea de a aduce gândirea într-un impas (cercul vicios). Tot ea face inteligibilă istoricitatea fiinţărilor care implică, fiecare în parte, precomprehensiuni specifice. În pofida tuturor criticilor care pot fi aduse exuberanţei denominative a limbajului heideggerian ori caracterului abscons al multor formulări, reflecţiile filosofului asupra statutului şi resurselor interpretării rămân originale şi profund stimulative. Pe acest plan, nu este întâmplător că unele dintre remarcile din *Sein und Zeit* pot fi traduse în limbajul ştiinţelor umane, căci ele vorbesc, evident, *mutatis mutandis*, despre lucruri asemănătoare.

Structurile anticipative ale raţionalităţii interpretative

Disponibilitatea orientată

Definit în vocabularul ştiinţelor umane, şi nu al speculaţiei filosofice, conceptul de „structuri anticipative” (sau de „precomprehensiune”) denumeşte starea de „disponibilitate orientată” în care spiritul nostru întâmpină contactele cu exterioritatea. Sintagma se poate analiza

schematic în felul următor: „disponibilitatea” ar integra cunoaşterea prereflexivă *(Background-ul)* şi cunoaşterea tezaurizată (cultura), incluzând „jocurile de limbaj”, tradiţia, ecourile în conştiinţă ale ideologiilor, solidarităţilor de grup, determinărilor contextuale; „orientarea” s-ar referi la pulsiuni, afecte şi manifestări originate în inconştient, dar şi la experienţele conştientizate, care influenţează opţiunile subiectului. În felul acesta, abordarea unui obiect sau text, a unei persoane sau întâmplări, a unui fenomen sau eveniment nu se săvârşeşte niciodată în mod inocent; întotdeauna abordăm exteriorităţile, în orice caz cele care nu aparţin naturii, ci lumii omului, deci culturii şi civilizaţiei, cu un *parti-pris*, mai făţiş ori mai ascuns, mai agresiv ori mai reticent, cu raţiuni care uneori covârşesc Raţiunea, alteori se aşază docil sub pavăza ei.

Parti-pris-ul se afirmă chiar de la nivelul percepţiei întrucât, cum arată Putnam, e implauzibil să considerăm că aceasta s-ar descompune în două momente, unul de interacţiune între stimul şi organele de simţ şi un al doilea, de tratament cognitiv propriu-zis; puterile noastre conceptuale sunt implicate, în fapt, *da capo al fine*; inferenţele, deci şi activitatea intenţională, încep de la

datele simţurilor (Putnam, p. 292). Natural, *parti-pris-ul* se specifică în funcţie de situaţii şi de natura obiectelor. În evaluarea persoanelor, de exemplu, suntem dirijaţi de lecţia experienţei (spre circumspecţie sau deschidere, cordialitate sau reţinere etc.), ori de efectul intuitiv al primului contact (simpatie ori antipatie), ori de sugestiile primite de la terţi creditabili. În activităţi intelectuale, în abordarea unei opere literare, contează mult ceea ce Gadamer numeşte *Wirkungsgeschichte* (istoria efectelor), reţeaua de opinii şi impresii pe care textul respectiv le poartă cu sine, vizibil ori confuz, ca repere valorice şi intertextuale, ori ca rumoare surdă.

Structurile anticipative reflectă individualitatea noastră ca fiinţe naturale, unicate în ordinea speciei, dar şi ca fiinţe sociale, aduse prin educaţie, convieţuire şi condiţionare să ne interiorizăm principalele coduri, norme şi reguli care guvernează existenţa cotidiană. A descrie structurile anticipative, în complexitatea şi interacţiunea componentelor lor, este o sarcină anevoie de dus la capăt. Habermas scrie pe drept cuvânt: „Orice rezolvare de probleme şi orice interpretare depind de o reţea de presupoziţii greu de cuprins cu privirea, iar această reţea, datorită caracterului ei holist şi particularist, nu poate fi recuperată de o analiză ce vizează universalul” (Habermas,

d, p. 16). Înainte de a examina sistematic cum operează principalele instanţe care converg în a ne informa modul de întâmpinare a exteriorităţilor, un ocol prin Heidegger va fi benefic: perspectiva sa ontologică, marcată de o conştiinţă acută a primordialităţii „faptului-de-a-fi-în-lume”, luminează conceptual orizonturile şi limitele prealabilului.

O fenomenologie a înţelegerii ca „mod de a fi”

Se ştie că în primele două capitole din *Sein und Zeit*, singurele publicate, Heidegger ia ca bază a reflecţiei sale datul inconturnabil al existenţei individuale: faptul de a fi în lume (Dasein). În loc să instituie subiectul în poziţia de legislator al cunoaşterii (ca Descartes prin raţiune, Kant prin categoriile apriorice, Hegel prin dialectică) ori să caute, ca Husserl, un universal ireductibil sub obiectivitatea empirică, Heidegger îl înrădăcinează pe om în istorie, finitudine, provizorat şi contingenţă. El vrea să regăsească Fiinţa, uitată de metafizica occidentală, explorând astfel realitatea cea mai semnificativă, şi cea mai originară, pentru că se confundă cu existenţa, dar şi cel mai greu de evocat în limbaj explicit (întrucât rezistă la tentativele de a o capta conceptual).

În paginile de faţă ne interesează în mod special problemele înţelegerii şi ale interpretării. Potrivit lui Heidegger, înţelegerea este o determinare fundamentală a Dasein-ului, care premerge separării subiectului de obiect. Ca atare, cum observă Walter Biemel, „cunoaşterea nici nu creează, ea mai întâi, un «comerţ» al subiectului cu o lume şi nici nu ia naştere dintr-o acţiune a lumii asupra unui subiect” (Biemel, p. 50). Ea ar exista dintotdeauna, odată cu omul, căruia îi serveşte drept „medium”, întrucât îi dezvăluie facticitatea existenţei. Lucrul acesta nu e, la urma urmei, decât o consecinţă a faptului că suntem „aruncaţi” în lume, că, departe de a ne experimenta ca agenţi raţionali autonomi, funcţionăm ca un segment al lumii naturale, căreia îi aparţinem şi de care depindem în ceea ce gândim şi în ceea ce făptuim. „Înţelegerea – comentează Richard Palmer – nu-şi impune categoriile lumii, dimpotrivă, lumea se impune înţelegerii, iar aceasta i se conformează”. (Palmer, p. 228 – 229)

Să examinăm însă mai de aproape tezele lui Heidegger, urmând expunerea cam didactică, dar explicită şi exemplificatoare a lui Walter

Biemel, fidelă nu doar în spirit, ci şi în literă textului din *Sein und Zeit.* Analitica heideggeriană distinge trei aspecte ale înţelegerii, privită ca „o proiectare a fiinţei

către propriile-i posibilităţi”: situarea afectivă, înţelegerea (propriu-zisă) şi vorbirea.

„În situarea afectivă Dasein-ul este întotdeauna adus în faţa lui însuşi, el s-a găsit din capul locului pe sine, dar nu printr-o aflare-de-sine de ordin perceptiv, ci printr-o găsire-de-sine tonal-afectivă”. (Heidegger, a, p. 186) Cu alte cuvinte, situarea afectivă constituie un prealabil al sesizării, o „dispoziţie” spre deschidere, spre descifrarea exteriorităţii şi autorevelarea sinelui. Ea nu trebuie înţeleasă ca o modulare sufletească, ţinând de latura iraţională a eului, deoarece este tot atât de originară ca lumea şi existenţa.

Cel de-al doilea aspect are structura existenţială a unui proiect: Dasein-ul îşi deschide spaţiul de joc al existării sale, cât şi spaţiul de joc al fiinţării ce-i este accesibilă în interiorul lumii. El nu-şi stabileşte „acum” relaţii cu realitatea, pentru că acestea – cum ştim – sunt presupuse dintotdeauna. În raport cu lumea înconjurătoare, a cotidianităţii, a ustensilelor şi a oamenilor cu care suntem familiarizaţi fiindcă ne găsim continuu „în preajma lor”, în care totul e din capul locului identificat, înţelegerea devine o deţinere prealabilă (*Vorbabe*), o privire prealabilă (*Vorsicht)* şi o concepere prealabilă *(Vorgriff)*. În felul acesta cunoaşterea nu are

nimic dintr-o triumfală întoarcere a subiectului „încărcat de pradă” în „cabinetul conştiinţei”. Ea e, dimpotrivă, o formă de „a-fi-cu”, de a „se „găsi mereu în situaţia de deschidere faţă de ceilalţi. (Impersonalul „se „exprimă aici „caracterul mediu a ceea ce se cuvine”, modalitatea obişnuită de a trăi prin procură, fără autonomie, într-o „nivelare” a posibilităţilor. Însă Dasein-ul poate să se desprindă din anonimatul trăirii lui „se”, să-şi aleagă o existenţă autentică, pe temeiul celor mai înalte posibilităţi proprii) (Heidegger, a, p. 173 – 177,204 – 207; Biemel, p. 59 – 60).

Cel de-al treilea aspect al înţelegerii, tot atât de originar ca şi primele două, îl constituie „rostirea” sau „discursul”, ca „articulare a inteligibilităţii” (Heidegger, a, p. 219 – 230). În forma ei primitivă, ante-predicativă, cotidiană, rostirea conţine acte de vorbire elementare, suspine, râsete, ticuri, subînţelesuri etc. Enunţurile, ca „derivate ale explicitării”, ca forme abstracte de articulare a inteligibilităţii, apar mai târziu. De fapt, limbajul „vorbeşte” prin individ, iar înţelegerea „survine”, ea netdĭnd, cum am arătat, un act de cucerire a obiectului. De-aici provine şi ideea, asupra căreia voi reveni ulterior, că interpretarea nu e o modalitate a agresării textului, spre a-l face să se dezvăluie, ci ceva care ni se întâmplă,

„dacă” ne deschidem, supunându-ne misterioasei lui fiinţe inanalizabile. Remarcabil este că relaţia vitală cu alteritatea nu e la Heidegger, ca la raţionalişti ori la pragmatici, de acaparare sau de uzaj utilitar. Problema care se pune nu e nici de a explora lumea exterioară, cu atât mai puţin de a o exploata, ci de „a asculta”, de a încerca să auzim „vocea fiinţei”, lucru accesibil în gradul cel mai înalt doar gânditorilor şi poeţilor, deoarece aceştia au privilegiul de a restaura principiul apartenenţei la existenţialitatea originară, „de a fi vorbiţi, mai curând decât de a vorbi” (Steiner, b, p. 50).

Dasein-ul face pregnant rolul primordial al istoricităţii. Chestiunea nu mai e, ca la Husserl, cum se constituie în conştiinţă lumea obiectivă, ci cum îşi înţelege omul, în finitudinea sa, propria-i viaţă, într-un proces continuu de autointerpretare, derulat în timp, în care trecutul dobândeşte sens în funcţie de prezent, în vreme ce sensul prezentului şi proiectele viitorului sunt condiţionate de felul în care a fost înţeles trecutul. Suntem deopotrivă produse ale istoriei şi producători de istorie.

Ca fiinţe „aruncate” în lume, înţelegem şi ne înţelegem printr-o matrice istorică. Brian R. Wachterhauser îi schiţează astfel conţinutul categorial: „Limbile pe care le vorbim, practicile pe care inconştient

ni le însuşim, instituţiile în care trăim, dezbaterile teoretice moştenite etc., un amalgam de relaţii semnificative pe care nu le putem obiectiva niciodată în întregime, dar pe care le implicăm totdeauna în înţelegerea tematică a orice altceva” *(Hermeneutics and Modern Philosophy*, p. 21). Acest conglomerat reprezintă orizontul nostru spiritual, „precomprehensiunea” cu care venim în întâmpinarea oamenilor, lucrurilor, evenimentelor. Rolul precomprehensiunii nu e niciodată incidental sau opţional: „Noi suntem, într-un sens al cuvântului, propria noastră precomprehensiune, ţie care nu ne putem dispensa ca de o haină sau o pereche de pantofi care nu ne mai plac” (*ibidem*, p. 22).

Reiese din tot ce am spus că Dasein-ul pune în joc proiecţii de sens, aprehensiuni şi parţialităţi, întrucât traduce o situaţie strict circumscrisă, comandând o tendinţă mai mare sau mai mică de „deschidere spre…”, ceea ce implică în chip necesar şi reversul, „închiderea la…” Aceste preavizări ale înţelegerii ne previn, ne predispun, ne preorientează.

Ne arată „încotro” şi „cum”. Ele funcţionează proiectiv fiindcă nu există nicio altă cale prin care totalitatea structurii existenţiale să-şi facă sensibilă fiinţa în procesul înţelegerii. Şi asta chiar dacă intenţia

subiectului nu este decât să descifreze „ce e acolo” ori să afle „ce s-a întâmplat realmente”.

Habermas remarcă într-un studiu recent că, în analizele sale, Heidegger nu se serveşte de modelul husserlian de descriere sistematică a percepţiilor, ci de modelul hermeneutic al exegezei. Locul observatorului îl ia interpretul care semnifică; privirea sa nu se îndreaptă prioritar spre conţinutul manifest al enunţului, ci către contextul efectuării lui (Habermas, i, p. 203). Or, contextul global îl constituie lumea, dar nu ca o structură de conexiuni, ci ca un orizont de semnificaţie dat în limbaj. Esenţial e că înţelegerea se articulează lingvistic, că limbajul constituie arierplanul de referinţă, în funcţie de care lucrurile se tematizează ca fiinţări determinate, „ca ceva”. Astfel – după expresia lui Vattimo – „a fi în lume e a fi dintotdeauna familiar cu un mediu de semnificativitate”. Şi încă: „S-ar putea spune că a exista coincide cu posedarea unei competenţe lingvistice, oricare ar fi ea” (Vattimo, a, p. 108). De-aici şi faimoasa propoziţie a lui Gadamer: „Fiinţa care poate fi înţeleasă e limbaj” (Gadamer, a, p. 500).

Potrivit lui Habermas, „ca”-ul predicativ (cutare lucru este voluminos, de culoare verde, de densitate mică etc.) este subordonat la Heidegger unui „ca „hermeneutic

(recunoaşterea lucrurilor însele sub diferite descripţii, decupate şi nominalizate de limbaj). Însă, în felul acesta, pertinenţa unui predicat ori adevărul unei propoziţii predicative constituie fenomene derivate, care depind de o deschidere prealabilă către lume, de o „survenire a adevărului" prin mijlocirea limbii (Habermas, i, p. 205 – 206).

Apar aici două probleme. Mai întâi: nu e cumva abandonat sensul universal al adevărului, de vreme ce, prin istorizarea deschiderilor la lume, se implică faptul că ele orientează de fiecare dată spre altceva? De altă parte, fiindcă Heidegger acordă o prioritate absolută semanticii imaginilor lingvistice ale lumii, excluzând, în acelaşi timp, posibilitatea unor interacţiuni cu procesele intramundane de învăţare sau adaptare la real, se pune întrebarea: în ce chip putem verifica pertinenţa aserţiunilor? S-ar părea că instanţa de control nu rezidă în compararea enunţurilor cu stările de lucruri din lume, ci, pur şi simplu, în aptitudinea deschiderii limbajului, ceea ce nu e nici convingător, nici posibil în multe cazuri (tic exemplu, când e vorba de enunţuri privind ştiinţele naturii). Ne întâlnim în acest punct cu una din tezele controversate ale lui Heidegger, pe care filosoful a radicalizat-o într-un sens puternic iraţionalist, mai ales în a doua fază a creaţiei lui, după

faimoasa răsturnare *(Kehre)* produsă ulterior apariţiei lui *Sein und Zeit*. Că oricare dintre noi e captiv în „casa limbii”, în sensul că nu-şi poate depăşi limbajul, că limbajul e nedezlipit de orice gând şi orice expresie, e foarte adevărat. Dar nu e la fel de adevărat că suntem deposedaţi de intenţionalitate, că suntem robii unui *dictum* fatal, că nu ne putem orienta gândirea şi expresia.

Cercul hermeneutic

Circularitatea cunoaşterii a fost observată de mult: experienţa comună arată că spre a afla ceva nou trebuie să ştiu ce caut, să posed o intuiţie prealabilă a obiectului, să-mi reprezint, cu mai multă sau mai puţină claritate, ce trebuie să găsesc. Preliminarea oricărei cercetări printr-o ipoteză e un dat fundamental al cunoaşterii. El se manifestă pe două planuri:

1. Conceptele cu care operăm nu se pot defini decât prin trimitere de la unul la altul, într-o mişcare circulară, în care termenii de „început” şi „sfârşit” devin reversibili şi recurenţi. De-aici o anumită relativizare a semnificaţiilor şi inexistenţa – *stricto sensu* – a sinonimelor, ceea ce-l obligă pe orice locutor care vrea să-şi clarifice vorbirea să recurgă la circumvoluţii, amplificări, redundanţe şi

„traduceri” în alte cuvinte ale propriului discurs.

2. Ne fundăm, cum am arătat, întâmpinarea exteriorităţilor pe structuri anticipative de natură biologică şi culturală, pe care le-am cuprins sub denumirea de „precomprehensiune”. Or, se pune întrebarea dacă, din această pricină, procesul cunoaşterii nu este blocat sau grav distorsionat. Nu suntem oare victimele unei circularităţi fatale, de vreme ce predispoziţiile ne condiţionează înţelegerea, iar înţelegerea ne confirmă predispoziţiile? Aceasta este faimoasa aporie a „cercului hermeneutic”. Ea se mai exprimă astfel: ca să înţelegi partea trebuie să cunoşti întregul, însă nu poţi cunoaşte întregul fără a-i fi traversat părţile.

În pofida aparenţelor, cercul hermeneutic nu conduce neapărat la impas, cu atât mai puţin la eşec. Aşa-numita „aporie” este de fapt o dramatizare a ciocnirii inevitabile dintre înclinarea subiectului de a manipula obiectul cu care se confruntă şi „rezistenţa” obiectului de a se lăsa apropiat în vreun fel.

„Circularitatea – spune Gadamer – nu trebuie luată ca o metaforă metafizică, ci ca structura unui concept logic, cunoscut sub numele de *circulus vitiosus* şi al cărui loc veritabil e teoria demonstraţiei ştiinţifice. Pentru Heidegger, conceptul cercului hermeneutic vrea să spună

că în domeniul comprehensiunii nu putem în niciun caz pretinde să deducem un termen din altul, încât viciul demonstraţiei logice pe care-l manifestă circularitatea nu constituie un viciu de formă, ci descrie în mod adecvat structura comprehensiunii. Discursul cercului hermeneutic trimite în realitate la structura însăşi a Dasein-ului, adică la depăşirea *(Aufhebung)* sciziunii subiect/obiect care e la temelia analiticii transcendentale a lui Heidegger". (Gadamer, b, 2, p. 195) în adevăr, Heidegger distingea între comprehensiunea de tip hermeneutic, care are un caracter de „explicitare", mişcându-se şi hrănindu-se din ce a fost „deja" înţeles, şi cunoaşterea ştiinţifică, la care proba nu are cum să presupună ceea ce ea urma de-abia să demonstreze. Aşadar, comprehensiunea şi explicitarea nu trebuie în niciun caz modelate pe un ideal de cunoaştere valabil în ştiinţele naturii.

Rezolvarea problemei limitărilor impuse de cercul hermeneutic a fost întrevăzută încă de Schleiermacher. Cu remarcabilă perspicacitate, el considera că circularitatea nu constituie o deficienţă pe care trebuie s-o deplorăm, ci o determinare necesară şi productivă a cunoaşterii. În opinia lui, „cercul" propriu demersului interpretativ îşi găseşte soluţia printr-o infinită trimitere reciprocă între interpretarea gramaticală (care raportează textul la limba

sa şi, în genere, la conotaţiile sale istorico – culturale) şi interpretarea tehnică sau psihologică (preocupată de modul specific în care un autor utilizează limba şi mijloacele pe care i le oferă cultura epocii). Interpretarea gramaticală explică textul situându-l în spaţiul saussurian al limbii *(langue),* cea psihologică – în modelul integrat al personalităţii. „Aceste două tipuri de situare – scrie Vattimo – trimit până la urmă circular unul la celălalt, iar această circularitate nu ajunge la o concluzie, aşadar la o «întemeiere» în sensul clasic al termenului”. (Vattimo, a, p. 104)

Lui Heidegger îi revine însă meritul de a fi subliniat că cercul hermeneutic are un sens ontologic pozitiv. În acest sens, el a pus însă o condiţie limitativă, pe care o găsim precizată într-un pasaj celebru din *Sein und Zeit*. Anume, explică Heidegger, ne putem servi „corect” de cerc doar dacă intrăm în el „pe drumul cel bun”, cu „obiectualitate” (*Sachlichkeit*). „Posibilitatea pozitivă de cunoaştere” poate fi atinsă doar atunci „când explicitarea a înţeles că sarcina ei primă, constantă şi ultimă nu este niciodată de a permite ca deţinerea-prealabilă, privirea-prealabilă, conceperea-prealabilă să ne fie livrate prin intuiţii de moment sau prin concepte populare, ci, elaborând aceste structuri prealabile, ea e chemată să

asigure tema ştiinţifică pornind de la lucrurile însele” *(„in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst*” [Heidegger, a, p. 210]). Implicaţiile formulării lui Heidegger nu sunt foarte clare. Întoarcerea „la lucrurile însele” constituie una dintre principalele directive ale fenomenologiei, în viziunea lui Husserl. Întrebarea care se pune este dacă, în contextul citat, ea trebuie înţeleasă în sensul unei recomandări adresate subiectului, nu numai de a-şi învinge aprehensiunile, ci şi de a proceda la reajustări, în funcţie de exigenţele concrete ale realităţii. Nu e foarte sigur, deoarece concepţia filosofului despre adevăr, ca articulare interpretativă a unui eveniment, exclude necesitatea vreunui acord cu realitatea empirică (întrucât „acordul” e cumva presupus).

Pare însă neîndoielnic că subiectul trebuie să-şi supravegheze „anticipările”, optând doar pentru cele care-i asigură „tema ştiinţifică”, întrucât – se subînţelege – precomprehensiunea amestecă în torentul ei indistinct binele şi răul, ceea ce e valabil şi ceea ce e arbitrar. Dacă aşa stau lucrurile, se pune însă întrebarea: pe ce temei îşi selectează subiectul predispoziţiile cu semn pozitiv de cele cu semn negativ, de vreme ce Fiinţa nu funcţionează discriminatoriu? S-ar părea că aici ar fi nevoie de o componentă epistemică, aşa cum preconizează Ricoeur

(Ricoeur, d, p. 87).

În orice caz, practica demonstrează că rezolvarea cercului hermeneutic are loc printr-un joc de „du-te-vino” între reprezentarea prealabilă, de obicei vagă şi schematică, a obiectului şi obiectul însuşi, aşa cum e ilustrat în realitatea concretă de speţele sale. Determinarea prealabilă, în termeni hermeneutici, precomprehensiunea, nu constituie o structură unitară şi coerentă, operând ca un invariant. Ca sinteză a unui mare număr de componente, dispune de flexibilitate, de posibilitatea de a se plia unor situaţii de cunoaştere extrem de variate. În raporturile cu exterioritatea, ea funcţionează totdeauna dialectic. Spre exemplu, în cazul clasic al lecturii, confruntăm o ipoteză globală asupra sensului propoziţiilor cu probabilităţile de semnificaţie ale cuvintelor, rectificând întregul prin părţi şi părţile prin întreg. Înţelegerea se produce în urma acestor corecturi de traiectorie, mai frecvente la începutul textelor, când nu suntem încă familiarizaţi cu limbajul specific autorului, mai rare spre sfârşitul lor, când citirea tinde să se automatizeze. Experienţa arată că, în anumite limite (cele precizate de Heidegger şi altele, pe care le vom vedea), precomprehensiunea nu ne împiedică nici să cunoaştem, nici să acţionăm. Ea constituie, dimpotrivă, o şansă, o

posibilitate fecundă de a opera o selecţie personală în masa informă, haotică, supraabundentă a informaţiilor care ne asaltează. Departe de a ne impune reproducerea a ceea ce suntem (dar n-o ştim niciodată până la capăt), ea ne deschide impactului alterităţii. Că nu rămânem confiscaţi în propriile aprehensiuni o dovedeşte faptul că învăţăm, autodepăşindu-ne fără încetare, că tragem concluzii din eşecuri, că suntem capabili să ne modificăm comportamentul. Ceea ce ne „impune” formaţia şi biografia interacţionează constant cu ceea ce ne „propune” în fiecare moment situaţia de viaţă.

Acelaşi proces e explicitat şi amplu descris de Adrian Marino în *Critica ideilor literare*. Ocupându-se de formarea conceptului de „idee literară”, piesă de bază a sistemului său, teoreticianul explică în ce fel se „dezvoltă şi (se) stabilizează progresiv toate anticipările oscilante ale schemei anterioare”, produse de impresiile încă vagi şi confuze ale primelor contacte cu materia beletristică. „Întreaga operaţie presupune un proces alternativ de inducţie-deducţie/deducţie-inducţie. De la particularitatea fragmentelor la generalitatea ideii şi de la generalitatea ideii – înapoi, spre confirmarea fragmentelor, a părţilor componente ale ideii... Rezultatele acestei alternanţe, de «du-te-vino» intuitiv/reflexiv şi inductiv/ deductiv, se

traduc printr-o relaţie de interdependenţă schemă-model/ model-schemă… Ideea literară se «citeşte» schematic în model, modelul se citeşte şi se regăseşte integral în schema ideii pe care o ridică la dimensiunile şi nivelul unei construcţii complexe”. (Marino, a, p. 264 – 265)

Prejudecata şi reabilitarea ei de către Gadamer

Termenului de precomprehensiune, Gadamer i-l asociază pe cel de „prejudecată”, deşi semnificaţiile conceptelor nu coincid. Prejudecata e o prejudecată, adică o opinie enunţată înaintea cunoaşterii obiectului, o pronunţare anterioară examenului unei situaţii sau al argumentelor ce susţin o cauză. De aceea, în opinia curentă, e conotată peiorativ: se consideră că prin înclinarea a priori de o parte sau alta este afectat efortul de a stabili adevărul: judecătorul îşi pierde imparţialitatea, criticul e împins să supra ori să subaprecieze opera supusă evaluării sale, în genere e defavorizată analiza obiectivă şi imparţială.

Luminile – cum se ştie – au dezaprobat prejudecata ca expresie a precipitării sau ca adoptare fără spirit critic a unor opinii de autoritate. Ele condamnau, în mod special, obedienţa faţă de dogmele Bisericii, socotindu-le

superstiţii care frânează emanciparea spiritelor şi drumul spre progres. Filosofii secolului al XVIII-lea cereau ca toate punctele de vedere, ideile, credinţele, cutumele să fie supuse tribunalului raţiunii.

Ostil raţionalismului Luminilor, Gadamer întreprinde o reabilitare a conceptului de prejudecată. Mai întâi, el arată că nu orice opinie preliminară e eronată, că există şi prejudecăţi legitime (a căror determinare, de altfel, cum vom vedea, constituie o problemă esenţială a hermeneuticii). Apoi, cd anticipările n-au un statut opţional, că ele reprezentă manifestări inerente, pur şi simplu de neevitat. În acest sens putem reproşa Luminilor că nutreau o prejudecată împotriva prejudecăţilor. Dacă, spune Gadamer, acceptăm, în pofida idealismului subiectiv, că aparţinem istoriei, că „focarul subiectivităţii este o oglindă deformantă”, că, „mult înainte de a accede la conştiinţa de sine prin reflexiune asupra trecutului, ne înţelegem spontan ca membri ai familiei, societăţii şi statului în care trăim”, atunci reiese că „prejudecăţile în mai mare măsură decât judecăţile constituie realitatea istorică a existenţei individuale” (Gadamer, a, p. 298). Sau, în cuvintele unui comentator contemporan: „Prejudecăţile, în sensul literal al cuvântului, reprezintă direcţionarea iniţială a întregii noastre abilităţi de a experimenta.

Prejudecăţile sunt tendinţele deschiderii noastre spre lume” *(Hermeneutics and Modern Philosophy*, p. 32).

Ştim deja, dar n-o vom repeta niciodată îndeajuns, că orice opinie asupra unui lucru (persoană, eveniment, text) se înrădăcinează în precomprehensiune şi prejudecăţi, că nu există punct de observaţie neutru, de unde să poată fi sesizat sensul veritabil al unui obiect sau al unei persoane. Am văzut că, până şi într-o percepţie, informaţiile sunt completate prin adaosuri interpretative: când văd faţa unei construcţii piramidale, implic în senzaţie cele două laturi care nu sunt accesibile privirii. În orice interpretare strecurăm fără voie, iar uneori deliberat, teme şi preocupări deja elaborate în tradiţia noastră istorică ori legate de interese şi afecte de ultimă oră. Când citesc un clasic, rumoarea care-l însoţeşte ca personaj simbolic, diversele sedimentări ale tradiţiei, ceea ce Gadamer numeşte *Wirkungsgeschichte* se insinuează în orizontul secret al impresiilor mele. Dar dacă felul de a vedea şi de a gândi lumea e percutat de proiecţii de sens, care decurg din ambiţii, revendicări, preferinţe, frustraţii, gusturi etc., dacă prin condiţia istorică de finitudine suntem lipsiţi de orice garanţie transcendentală a adevărului şi a certitudinii, mai este cazul să vorbim de „obiectivitate”? mai există vreo şansă de cunoaştere autentică?

Nu trebuie aşteptat un răspuns global la aceste întrebări, deoarece conceptele de obiectivitate şi veracitate funcţionează diferit, în funcţie de domeniu şi de performanţele obţinute în interiorul fiecărui domeniu (performanţe clasificabile între „foarte mult” şi „foarte puţin”); nimic nu e mai fals decât principiul „totul sau nimic”; în lumea existenţei comune nu există decât diferenţe (de calitate şi de grad). În orice caz, Gadamer exprimă în mod clar sagacitatea hermeneutului instruit de o bogată experienţă, care refuză să acorde un credit egal tuturor prejudecăţilor, deşi ştie cât de greu e să le sorteze. „Chestiunea fundamentală a hermeneuticii – declară el – e să separe prejudecăţile întemeiate, care ne permit să înţelegem, de cele false, care duc la neînţelegeri”. (Gadamer, a, p. 320) Întrucât oricine încearcă să înţeleagă este expus erorilor suscitate de neconcordanţa „cu lucrurile însele”, pare rezonabil ca fiecare să-şi „pună în mod expres preconcepţiile, vii în mintea sa, la încercare, interogându-se asupra legitimităţii, adică asupra originii şi a validităţii lor” (*ibidem*, p. 288).

Problema nu e însă simplă. Uneori, atrage atenţia Gadamer, greşim mizând pe modul nostru de a folosi limba, fiindcă, de pildă, în abordarea unui text vechi ori străin, nu ne punem întrebarea, totuşi firească, dacă

semnificaţiile cuvintelor mai sunt identice cu cele pe care le aveau în contextul originar. Marea dificultate rezidă însă în faptul că demersul interpretului este monitorizat totdeauna, vrând-nevrând, de propria-i ipoteză de plecare, ceea ce dictează selectarea doar a elementelor textuale care o confirmă. În felul acesta, găsim ce am pus în sac. În loc să percepem diversităţile, ne complăcem într-un familiar care ne satisface aşteptările.

Spre a scăpa de autoconfirmare, o soluţie constă în a atribui textului pe care-l performăm o valoare normativă, presupunând că are ceva important să ne înveţe. În adevăr, cum observă Georgia Warnke în monografia ei despre Gadamer, „date fiind limitele logice ale cercului hermeneutic, nu ne putem degaja de efectul prejudecăţilor noastre iniţiale decât dacă-i conferim textului puterea de a le pune în chestiune” (Warnke, p. 115). Această prezumţie, care supraliciteazǎ programatic valoarea textului sau operei cu care ne confruntăm (atribuindu-i calitatea de a spune adevărul şi de a poseda „o perfectă unitate de sens” (*idem,* p. 315]), e denumită „anticipare a perfecţiunii” *(Vorgriff der Vollkommenheit*). De notat că „anticiparea” preconizată de Gadamer nu se referă la intenţiile probabile ale autorului, ci doar la conţinutul operei sau al discursului. Ea exprimă în termeni oarecum absconşi

conştiinţa autocritică a subiectului, voinţa sa de a nu se lăsa robit de prima impresie (dictată de prejudecăţi), de a obţine o reprezentare cât mai fidelă a ceea ce constituie sensul efectiv, autentic, al unui text, al unei persoane sau al unui eveniment.

Concepţiei lui Gadamer asupra „anticipării perfecţiunii” i s-au adus obiecţii – şi pe drept cuvânt. Personal, sunt stingherit de discrepanţa dintre caracterul declarativ al atribuirii de semnificaţie textului şi aşteptarea, după mine hazardată, ca receptarea să-şi modifice parametrii pe baza sa. Pe de altă parte, a considera încă din start că orice text are prezumtiv calitatea de a conţine un adevăr şi că are ceva să ne înveţe nu e oare exagerat? Şi dacă am avea a face cu *Mein Kampf*? Luând în serios faptul că ne-am putea schimba presupoziţia de plecare la cerere, printr-un act de voinţă, ar apare riscul de a citi în operă când una, când alta, practic, ceea ce am vrea să aflăm. E.T. Hirsch remarca în această privinţă: „Dacă este atât de dificil să ne abandonăm propriile modele de gen (= proiecţia iniţială de sens) e pentru că acestea par să convină de minune textului. În fond, fiindcă textul e constituit în mare parte de propria noastră ipoteză, cum să nu ne pară ea inevitabilă şi sigură?” (Hirsch, p. 166). Betti a condamnat

şi el metoda propusă de Gadamer, reproşându-i că ar duce la un acord deplin al cititorului cu sensul premeditat, fără a garanta însă corectitudinea înţelegerii. S-ar deschide astfel calea arbitrarului, a „voalării, deformării şi chiar, inconştient, a falsificării adevărului istoric” (Warnke, p. 129).

O soluţie mai puţin costisitoare din punct de vedere teoretic, în orice caz mult mai utilizată pentru ieşirea din tiparul coercitiv al precomprehensiunii, o constituie dialogul. „Relativizând privilegiul de care se bucura enunţul sau propoziţia în logica tradiţională” (Grondin, a, p. 257).

Gadamer i-a atribuit – cum am mai arătat – o importanţă deosebită. „Ceea ce se exprimă în vorbire – scrie undeva filosoful – nu e simpla fixare a unui *vouloir-dire*, ci o tentativă în constantă transformare ori, şi mai exact, o tentativă mereu repetată de a se angaja în «ceva» prin dialogul deschis cu altă persoană”. Anume, „departe de a valida prejudecăţile noastre, vorbirea le pune în joc, cu alte cuvinte le supune propriei dubitaţii şi replicii celuilalt” (Gadamer, b, 2, p. 200 – 201). Ca relaţie interlocutivă, dialogul se caracterizează prin: a) efortul de omologare a limbajelor folosite de parteneri (în sensul că fiecare încearcă să-şi traducă opiniile celuilalt în propriile-i

cuvinte); b) folosirea logicii întrebărilor şi răspunsurilor, moment-cheie al experienţei hermeneutice; c) negocierea temei în discuţie până se conturează perspectiva acordului parţial, a acordului global sau a dezacordului. Important e că pe parcursul discuţiei – şi în cazul unui deznodământ fericit – cei doi participanţi se îndreaptă spre integrarea punctelor de vedere formulate iniţial, prin operaţii de contaminare, recuperare şi sinteză critică. Rezultatul apare altfel decât a voit şi a exprimat fiecare la începutul discuţiei. Se obţine, aşadar, o depăşire a poziţiilor de plecare, ceea ce Gadamer denumeşte, cu un termen împrumutat lui Hegel, *Aufhebung***.**

Dacă, aşadar, cum reiese din cele spuse până acum, Gadamer recomandă o anumită terapie a combaterii efectelor subiectiviste şi arbitrare ale prejudecăţilor sau măcar de atenuare a influenţei lor, probleme mai complicate încă apar în raporturile subiectului cu cea mai importantă structură anticipativă: tradiţia.

Forţa modelatoare a tradiţiei

Prin „tradiţie” denumim moştenirea simbolică a unei comunităţi, de natură culturală şi ideologică, transmisă din generaţie în generaţie, dotată cu autoritate şi putere

normativă, care încorporează valori, credinţe, legende, obiceiuri, texte etc. Conceptul funcţionează, în mare măsură, implicit, iar prin conştientizare nu e niciodată epuizat; tocmai lipsa de exhaustivitate a definiţiei explică probabil varietatea uzajelor.

Luminile au devalorizat tradiţia, socotind că prejudiciază exerciţiul neconstrâns al raţiunii şi conduce la înlănţuirea gândirii libere. În schimb, Gadamer, în acord cu romanticii, adepţi ai *mythos-ului* împotriva *logos*-ului, a reactualizat-o, făcând din ea un vehicul şi, în acelaşi timp, un garant al comprehensiunii. Argumentarea lui parcurge două trepte. Mai întâi, subliniază forţa lucrurilor acceptate, masivitatea impersonală şi impunătoare a moştenirii simbolice: „Tot ce e consacrat de tradiţie şi cutumă – afirmă el – posedă o autoritate devenită anonimă, iar fiinţa noastră istorică finită este determinată de faptul că această autoritate a lucrurilor transmise – şi nu numai ceea ce se justifică raţional – exercită totdeauna o influenţă puternică asupra felului de a acţiona şi de a ne comporta” (Gadamer, a, p. 301).

Într-un al doilea moment, îşi propune însă să ofere şi o justificare unională, întrucât chiar cea mai autentică şi mai bine întemeiată tradiţie nu se poate mărgini la o manifestare de tip inerţial. Luminile au greşit, fără

îndoială, echivalând autoritatea cu arbitrarul. Nu totdeauna autoritatea se impune prin constrângere. Se poate întâmplă ca individul care o ilustrează (educator, specialist, comandant etc.) s-o merite prin anume calităţi intelectuale (cultură, perspicacitate, judecată promptă şi echilibrată etc.) sau morale. În multe cazuri, autoritatea nu e conferită, ci câştigată, făcând obiectul unui consimţământ raţional. La fel, tradiţia nu-şi fondează puterea nici pe mimetism, nici pe reflexe condiţionale asimilate rutinier, ci pe o recunoaştere a naturii ei de „prezervare”, act tot atât de raţional şi tot pe-atât de liber cât contrariul său, doar că în mod curent trece neobservat. Însă – atrage atenţia Gadamer – „când au loc violente răsturnări, de exemplu într-o perioadă revoluţionară, se conservă, sub pretinsa schimbare a tuturor lucrurilor, o parte mult mai însemnată a trecutului decât se crede, prin aceea că-şi regăseşte autoritatea aliindu-se cu ceea ce e nou” (*ibidem*, p. 303). Este un fapt pe care mulţi români l-au aflat cu stupoare după 1989.

În modul său caracteristic de a-şi defini obiectul prin reluări şi circumlocuţii, adăugând nuanţe şi deplasând accente într-un câmp semantic cu frontiere elastice, Gadamer vorbeşte de tradiţie în sensuri care nu sunt riguros aceleaşi. Uneori, pare a-i atribui termenului o largă

extensie, dându-i accepţia de sinteză a vechimii, de expresie globală a culturii unui popor. Alteori, îi restrânge aria la nivelul unei memorii selective. Nu e de mirare că, în felul acesta, favorizează lecturi opuse.

Pentru Terry Eagleton, marxist dizident, conceptul gadamerian de tradiţie este unitar şi totalizator: „Istoria nu e, pentru Gadamer, un loc al luptei, al discontinuităţii şi excluderii, ci un lanţ continuu, un râu curgând veşnic, mai ales, s-ar putea spune, un club pentru oameni care gândesc la fel. Diferenţele istorice sunt concedate cu toleranţă, dar numai pentru că sunt efectiv lichidate printr-o înţelegere care acoperă distanţa temporală ce-l separă pe interpret de text” (Eagleton, p. 73). Şi pentru John Capulo, tradiţia are la Gadamer statutul unui bloc unificat, în raport cu privirea suspicioasă a lui Nietzsche ori cu genealogia foucaultiană, ea apare de o surprinzătoare inocenţă, nu-şi pune problema rupturilor interne, nici pe cea a vulnerabilităţii la diferenţe ori a capacităţii de a oprima. Critici drastice a formulat şi Habermas. În opinia sa, tradiţia e un câmp al conflictelor în care consensul aparent poate fi distorsionat sistematic, iar dialogul deghizează adesea jocurile puterii.

Gerald L. Bruns susţine dimpotrivă, într-un articol recent, că Gadamer n-ar considera tradiţia în mod spaţial

şi ierarhic, ca pe o acumulare de obiceiuri, instituţii, idei, ci ca pe un eveniment, o întâlnire dialectică, având proprietatea de a pune în discuţie ce gândim, chemând mai degrabă la revizuirea interpretărilor decât la instituirea lor. Tradiţia ar consta într-un soi de „conversaţie continuă”, nu într-un depozit muzeal. Mai degrabă decât să-i atribuim interpretării statutul unei alegorii – aşa cum fac mulţi (vizând conversiunea nonfamiliarului în familiar) – ea ar trebui asemuită, în cazul lui Gadamer, cu o satiră. Bruns citează, ca probă, un paragraf din *Wahrheit und Methode*, care contrastează frapant cu afirmaţiile lui Eagleton: „Orice întâlnire cu tradiţia, care se petrece în sânul conştiinţei istorice, implică experienţa tensiunii între text (tradiţional) şi prezent. Sarcina hermeneuticii constă nu în estomparea acestei tensiuni prin tentativa asimilării naive a celor doi termeni, ci în scoaterea ei conştientă în evidenţă”. Citit atent, Gadamer ar demonstra astfel, după Bruns, o concepţie antitotalizantă şi ar legitima, în felul său, heteroglosia. Ca, de pildă: „Conştiinţa noastră istorică este umplută de o mulţime de voci în care răsună ecoul trecutului. Acesta nu e prezent decât în multitudinea unor asemenea voci: ele constituie esenţa tradiţiei la care avem şi voim să luăm parte” (Gadamer, a, p. 305).

Citatul dat de Bruns nu e însă concludent: existenţa „mai multor voci” nu confirmă prezenţa „tensiunilor”. La Gadamer vocile se neutralizează în armonia corului, iar tensiunile sunt surmontate în „fuziunea orizonturilor”. Pentru cine are în vedere întregul operei şi nu doar afirmaţii pasagere, pare de netăgăduit că filosoful înclină spre o concepţie unitară şi atotcuprinzătoare a tradiţiei. Autoritatea ei normativă se impune interpretului chiar dacă acesta ar voi s-o refuze. Mereu şi mereu ni se repetă că „nu încetăm de a fi în tradiţie”, că ea reprezintă „factorul constitutiv al atitudinii istorice”, că înţelegerea însăşi „trebuie gândită mai puţin ca o acţiune a subiectivităţii, cât ca o inserţie în procesul transmiterii în care se mediatizează constant trecutul şi prezentul” (*ibidem*, p. 312).

Descrierea pe care Gadamer o face conceptului de tradiţie atinge uneori dimensiuni lirice. Filosoful, de obicei măsurat în aprecieri, dar generos în subînţelesuri, pare dispus să exagereze. Uzând de un termen faimos din cartea lui Thomas Kuhn asupra revoluţiilor ştiinţifice, voi spune că tradiţia devine pentru Gadamer o „paradigmă”, care ne cuprinde pe toţi sub umbrela ei, întrucât reduce la tăcere autonomia personală a fiecăruia: „Noi nu încetăm de a fi în tradiţie şi această inserţie nu e deloc un

comportament obiectivant care ne-ar face să considerăm tradiţia ca pe ceva străin; e vorba mereu de ceva care ne aparţine, model sau sperietoare, de o recunoaştere de sine, în care judecata noastră de istoric nu va mai vedea ulterior o cunoaştere, ci o acomodare cum nu se poate mai spontană” (*ibidem*, p. 303). Vrând-nevrând, ea ne interpelează şi încarcă de semnificaţie orice demers investigativ. Are un rol evident în alegerea temei, în modul de a pune problema, în orientarea comprehensiunii. Deoarece constituie suportul prealabil comunicării (deţine codurile, „cunoaşterea comună”, punctele de vedere sistematizate), ea asigură posibilitatea înţelegerii între partenerii care dialoghează sau între interpret şi problema cu care se confruntă (semnificaţia unui text, a unui eveniment etc.).

Limbaj şi tradiţie

VJna din cele trei mari secvenţe care alcătuiesc *Wahrheit und Methode* e consacrată de Gadamer rolului „conducător” jucat de limbaj în cotitura ontologică a hermeneuticii, iniţiată de Heidegger, asumată şi dusă mai departe de el însuşi. Ideea de bază a acestui lung şi relevant periplu, interceptat adesea de observaţii

pătrunzătoare, este că limbajul nu e un simplu „instrument” de comunicare; nu e un soi de unealtă perfecţionată de care ne-am servi, după bunul-plac, asemenea unui meşteşugar care-şi utilizează ustensilele, pe baza unui protocol stabilit odată pentru totdeauna. Limbajul nu enunţă lucruri pe care le-am înţeles deja prelingvistic, nu „îmbracă” în cuvinte diverse semnificaţii şi experienţe. Aceste semnificaţii şi experienţe există fiindcă au nume şi sunt numite fiindcă există limbajul. Asemenea lui Heidegger, care a dat limbii o semnificaţie existenţială, făcând din ea un „medium” al autodezvăluirii realităţii, Gadamer consideră limbajul „centrul în care eul şi lumea fuzionează”, în care „ele se prezintă în mutuala lor solidaritate originară” (Gadamer, a, p. 500).

Gadamer respinge teza lui Cassirer precum că limba ar fi o „formă simbolică”, asemenea mitului, artei, religiei etc. Ca şi comprehensiunea, ea nu se reduce la un *Faktum*, la un obiect, susceptibil de o minuţioasă explorare empirică, pentru motivul că înglobează tot, absolut tot ce ar putea deveni vreodată obiect. „Limbajul care trăieşte în vorbire, cel care îmbrăţişează orice comprehensiune, inclusiv pe cea a interpretului de texte, face în aşa măsură parte din operaţia gândirii sau, mai precis, a interpretării, încât dacă am voi să facem abstracţie de ceea ce limbile ne

transmit în materie de conţinut şi să concepem limba doar ca formă, ne-am alege cu mai nimic”. (*ibidem*, p. 427)

E contestată şi ideea, totuşi stăruitor afirmată de teoriile moderne ale comunicării, că limba ar fi un „simplu sistem de semne”. Cuvântul este şi „altceva decât un semn”. „Într-un sens dificil de sesizat” este „ceva care ţine aproape de copie”, „într-un mod enigmatic, cuvântul comportă o legătură cu lucrul «reprezentat» *(abgebildetes*), o apartenenţă la fiinţa a ceea ce este reprezentat” (*ibidem*, p. 440). Gadamer are desigur dreptate, deşi argumentul adus, invocând „cratylismul”, valabil doar în cazul onomatopeelor, e şubred. De fapt, la mijloc par a sta două lucruri. În primul rând, e posibil ca obişnuinţa unei denumiri (că patrupedului câine îi spunem „câine”) să inducă în mintea noastră ideea că raportul dintre semnificant şi semnificat ar fi „natural”, ca şi când un alt cuvânt pentru animalul respectiv n-ar fi posibil. Fenomenul acesta l-a remarcat chiar Gadamer: „Oricine trăieşte într-o limbă e copleşit de apropierea insurmontabilă a cuvintelor de care se serveşte de către lucrurile pe care le are în vedere. I se pare exclus ca alte cuvinte, aparţinând altor limbi, să poată numi aceleaşi lucruri într-un fel atât de adecvat” (*ibidem*, p. 424). În al doilea rând, şi de data asta atacând problema în fond,

trebuie amintit că sistemul de semne al limbajului natural este neregulat şi ambiguu (multe cuvinte n-au semnificaţie precisă şi constantă, înţelesul lor depinde, în oarecare măsură, de experienţa fiecăruia, ceea ce explică neînţelegerile, regimul incert al sinonimelor etc.); de altă parte, prin corelaţiile de ordin semantic şi sintactic, la nivelul propoziţiilor şi frazelor, cuvintele pot căpăta semnificaţii noi, imprevizibile, de natură contextuală.

Limba – crede Gadamer, şi e una din tezele lui principale – îşi are fiinţa veritabilă în dialog, adică în punerea în execuţie a înţelegerii (în sens de învoială, acord). Necesitatea dialogului e argumentată dublu, întâi pentru că pe cont propriu nu putem ajunge decât la rezultate parţiale şi părtinitoare, trebuie învinsă „subiectivitatea subiectului”. În al doilea rând, fiindcă „nu există limbaj conceptual care să circumscrie gândirea în mod definitiv” (*ibidem,* p. 196), de unde nevoia de a ne confrunta cu cei ce gândesc diferit.

Înţelegerea nu se află la capătul unei simple „faceri”, al unei activităţi de tipul transmiterii de semne în alfabetul Morse. Prin ea se exprimă o comunitate de viaţă (Wittgenstein spunea: „o formă de viaţă”). Limba este un *Lebenswelt,* „un proces de viaţă particular şi unic… prin care lumea se dezvăluie înţelegerii fundate pe limbaj…

Lumea e astfel solul comun pe care nimeni nu pune piciorul şi pe care oricine îl recunoaşte, solul care-i leagă pe toţi cei ce-şi adresează cuvântul unii celorlalţi” (*ibidem*, p. 470). De-aici rezerva faţă de limbajele inventate de savanţi, pentru a parveni la o „înţelegere artificială”, cu rol pur instrumental. Bazate pe convenţii, ele nu sunt de fapt limbi, în înţelesul curat al cuvântului. Căci, aşa cum a arătat Aristotel, într-o veritabilă comunitate de limbaj nu începem prin a stabili convenţional semnificaţiile termenilor, deoarece ele există deja şi dintotdeauna.

Într-un text ulterior operei sale capitale, Gadamer revine mai nuanţat asupra experienţei lumii sedimentate în conceptul de *Lebenswelt*, recunoscând că el „nu mai poate continua să furnizeze punctul de plecare al întrebărilor” şi al cunoaşterii, în contextul prodigioasei dezvoltări a ştiinţelor fizico-matematice. În acestea domneşte idealul desemnării univoce a semnificaţiilor, ceea ce face ca limba naturală, „chiar dacă-şi conservă modul propriu de a vedea şi de a vorbi”, să-şi piardă vechea poziţie de întâietate *(idem,* b, 2, p. 203).

Luând în considerare problema, pusă încă de Humboldt, a diverselor viziuni despre lume pe care le oferă limbile, Gadamer contestă că lucrul acesta ar duce la relativism. El îl citează pe Husserl, care arătase că „lucrul

în sine nu e nimic altceva decât continuitatea cu care profilurile perspectiviste ale percepţiei lucrurilor ne fac să trecem de la una la alta” *(idem,* a, p. 472). Profilurile lingvistice, spre deosebire de cele ale lucrurilor, au particularitatea de a se conţine virtual unul pe celălalt, astfel că fiecare poate cuprinde un altul sau mai multe. Perspectivismul nu înseamnă deci exclusivism: a ne instala provizoriu în altă limbă nu echivalează cu a o abandona pe a noastră. „Călători, ne întoarcem acasă îmbogăţiţi de noi experienţe. Emigranţi fără întoarcere nu ajungem niciodată să uităm totul”. (*ibidem*)

În modul de operare a limbii, tradiţia îndeplineşte un rol fundamental. Interpretul, ca subiect cunoscător, se află sub iradierea ei, în măsura în care ea îi mijloceşte întâlnirea cu experienţe, convertite lingvistic, care-l afectează, ca şi cum i s-ar adresa şi i-ar fi personal destinate. Intră în joc astfel „conţinutul tradiţiei”, particularizat în funcţie de posibilităţile intelectuale şi rezonanţele specifice receptorului. De fiecare dată, ceea ce este transmis – o capodoperă literară, memoria unui eveniment important etc. – capătă o existenţă nouă. Din această apropiere se degajează, ca într-un dialog, ceva care se situează dincolo de conştiinţa partenerilor. Cei care se află în tradiţie, chiar şi cei cărora le-a slăbit

conştiinţa istorică şi-şi iau libertăţi faţă de ea, nu pot să nu asculte ceea ce-i afectează. „Adevărul tradiţiei e ca o prezenţă imediat accesibilă simţurilor”. (*ibidem*, p. 488)

Comunicarea lingvistică între prezent şi tradiţie ar fi evenimentul care traversează orice comprehensiune. De fapt, potrivit lui Gadamer, structura hermeneutică se sprijină pe caracterul evenimenţial al limbii, ceea ce înseamnă, pe de o parte, că perfecţionarea resurselor limbii depăşeşte conştiinţa individuală, încât e justificat să spunem că limba „ne vorbeşte” mai degrabă decât că „noi o vorbim”; şi, de altă parte, că nu limba, ca gramatică sau lexic, constituie veritabilul eveniment hermeneutic, deopotrivă apropiere şi interpretare, ci „venirea la cuvânt” a ceea ce e transmis de tradiţie. „Este prin urmare exact să afirmăm că acest eveniment nu rezultă din acţiunea noastră asupra lucrului, ci din acţiunea lucrului însuşi”. (*ibidem*, p. 489) în invocarea „lucrului însuşi”, sintagmă întâlnită deja şi asupra căreia voi reveni mai jos, Gadamer vede o concretizare a principiului heideggerian al „apartenenţei” (gândirea cunoaşterii ca moment al fiinţei, şi nu, originar, ca o conduită a subiectului). În cazul dat, e vorba de a accepta necondiţionat ceea ce se manifestă ca „survenire” a tradiţiei. Înclinaţia conservatoare a filosofului se afirmă aici flagrant.

Clasicul şi vitalitatea tradiţiei

I În exemplu al vitalităţii tradiţiei îl constituie, în viziunea lui Gadamer, relegitimarea ştiinţifică a conceptului de „clasic”, pe care istorismul îl marginalizase, reducându-l la o semnificaţie pur stilistică (ilustrată de trăsăturile caracteristice perioadei de înflorire a artei din Grecia antică). Rezolvarea antagonismului dintre „normativ” şi „istoric”, întrevăzută de Herder şi apoi de Hegel, îi oferă filosofului posibilitatea de a repune în discuţie şi cea de-a doua semnificaţie a termenului, cea de ideal de frumuseţe şi excelenţă, degajat de orice conotaţie istoricistă. Acest ideal e postulat a-şi menţine forţa de captaţie şi caracterul de „model” inspirator, dincolo de contextul originar. Potrivit lui Gadamer, „ceea ce e clasic e în afara fluctuaţiilor timpului şi variaţiilor gustului… Când calificăm o operă drept clasică avem în vedere conştiinţa permanenţei sale, semnificaţia ei nepieritoare, independentă de orice circumstanţă temporală” (Gadamer, a, p. 309). Cuvântul „clasic” ne-ar indica durata, în principiu nelimitată, în care ea şi-ar putea comunica imediat sensul.

Nevoind să lase impresia că ar intenţiona să pledeze

în favoarea abandonării istoricităţii, cum am fi desigur tentaţi să credem, Gadamer introduce o distincţie importantă: atemporalitatea clasicului constituie, de fapt, o modalitate a fiinţei istorice înseşi, presupunând o mediere permanentă între trecut şi prezent. Felul de a înţelege o operă valoroasă a vechimii implică sentimentul apartenenţei la lumea ei, fără ca aceasta să împiedice apartenenţa la lumea noastră. Tradiţia este cea care leagă cele două capete ale firului. Ea îşi impune autoritatea tuturor interpreţilor, chiar celor care o contestă, întrucât funcţionează ca un mod comun şi nonreflexiv de reprezentare. Nu trebuie s-o gândim doar ca pe o condiţie prealabilă, ci şi ca pe o formă vie de interacţiune, întrucât fiecăruia îi revine să contribuie la elaborarea viziunii intersubiective a colectivităţii, prin acte individuale de comprehensiune şi prin participarea la ceea ce Gadamer numeşte „evenimentul transmiterii” (*ibidem*, p. 315).

Încercarea lui Gadamer de a explica paradoxul dublei semnificaţii a conceptului de „clasic”, care-l intrigase şi pe Marx, prin coexistenţa, în cadrul tradiţiei, a „istoricului” şi „normativului”, rămâne confuză. Este şi substanţialistă, în măsura în care face din receptarea artei un proces de „recunoaştere”, iar din interpretare o „survenire” sub semnul tradiţiei.

Tradiţia înţeleasă ca „transmitere” suspendă iniţiativa subiectului, atribuindu-i rolul pasiv de a „asculta” vocea operei prin care se exprimă norma originară. Experienţa ne arată însă că nu toate textele clasice ne suscită în mod egal, că tradiţia nu acţionează de la sine, ci că presupune o conştiinţă receptoare, că fiecare lector îi pune operei propriile-i întrebări, independent de cele la care ea răspundea în condiţiile elaborării. Jauss, elev al lui Gadamer, avea să scrie, pe drept cuvânt: „Sensul şi forma operelor care constituie tradiţia nu sunt mărimi invariante, nici fenomene revelând esenţa unei valori estetice independente de percepţia sa în istorie: potenţialul lor de semnificare nu se desemnează şi nu se defineşte decât în mod progresiv, prin schimbările de orizont ale experienţei estetice, şi în mod dialectic, prin interacţiunea operei cu publicul” (Jauss, a, p. 106).

Aşadar, cum se lămureşte paradoxul supravieţuirii literaturii şi artei clasice dincolo de epocile care le-au dat naştere?

Pentru a-l explica, nu e deloc nevoie să evadăm din istoricitate. Pur şi simplu, trebuie să pornim de la constatarea că temporalitatea „textelor eminente” – sintagma îi aparţine lui Gadamer – se înscrie într-o durată care depăşeşte măsura obişnuită a deceniilor şi secolelor.

Căci, după Braudel şi alţi reprezentanţi ai Şcolii Analelor, nu există simultaneitate în ritmul evoluţiei instituţiilor, practicilor sociale, creativităţii umane: în unele domenii au loc dezvoltări rapide, în altele ne întâmpină mişcări lente, imperceptibile aproape observatorului care nu ia distanţă. Aplicând această perspectivă a duratelor inegale, ne frapează, pe de o parte, evoluţia accelerată a ştiinţelor şi tehnicii, care au schimbat radical cadrul material al vieţii şi cunoaşterea lumii, iar pe de altă parte, dezvoltarea lentă a literaturii şi artelor, care face posibil ca lucrări create cu două sau trei milenii înainte să fie nu doar lizibile, ci şi capabile încă să satisfacă exigenţele spiritului nostru. Acum 500 de ani, cititorii lui Rabelais şi Montaigne se luminau cu opaiţe, se spălau cu apă din fântână, stăteau în case insalubre şi prost încălzite, îşi rupeau oasele călătorind cu diligenţe ori birje, în vreme ce azi uzăm de instalaţii şi mijloace incomparabile ca eficacitate, confort şi bunăstare, dar – lucru extraordinar – continuăm a ne desfăta cu aceleaşi cărţi!

Prin urmare, dacă scurgerea vremii supune totul eroziunii şi transformă vertiginos întreaga noastră civilizaţie materială, există totuşi un număr limitat de bunuri simbolice – şi, printre ele, marile cărţi – care au rapacitatea să traverseze intemperiile istoriei şi să se

regenereze (pentru vil timp de-aici înainte?) cu fiecare nou contingent de cititori. Pentru a explica această incredibilă longevitate pot fi sugerate câteva raţiuni.

În primul rând, operele clasice ilustrează pregnant o serie de componente psihice, de teme definitorii pentru condiţia umană, care nu s-au modificat sensibil de la Homer până în vremurile noastre – spaima de moarte şi de zei, iubirea şi ura, setea de putere şi posesiune etc. Vitalitatea clasicului este legată de variabilitatea relativ slabă, aproape invizibilă pe termen scurt, a felului de a fi al omului (afecte, aptitudini, dorinţe fundamentale). Cu toate astea, nu trebuie să exagerăm; conceptul de clasic nu e o dogmă, aceeaşi etichetă poate acoperi selecţii variate de trăsături tipice, de la moment la moment şi de la individ la Individ: clasicismul secolului al XVII-lea francez e diferit de clasicismul greco-roman, Racine e cu totul altceva decât Sofocle, Pope are puţin a face cu Virgiliu. În ubicuitatea atribuită conceptului de clasic intră şi o bună doză de iluzie.

În al doilea rând, temele esenţiale, amintite mai sus, sunt tratate adesea în forme simbolice inteligibile (parabole, mituri), caracterizate prin echilibru, măsură, cizelare, ordine, armonie etc. Aceste trăsături au fost observate de cercetători, în anumite faze de plenitudine a

vieţii comunitare, la multe popoare (deci suntem îndreptăţiţi să le considerăm a dispune şi ele de o anumită generalitate antropologică). Afecţiunea pentru modelul clasic se întemeiază pe o revendicare de „normalitate” (politică, psihică, culturală) vie în epoci de criză, deşi restrânsă de obicei la o elită intelectuală.

În al treilea rând, receptorul cultivat al zilelor noastre stăpâneşte o competenţă eclectică a stilurilor şi modurilor de reprezentare, care-i permite să găsească motive de satisfacţie, juisare estetică şi inspiraţie în opere create în cele mai diverse zone ale lumii. Şi de vreme ce el poate include în repertoriul preferinţelor *Mahābhārata, Ghilgameş*, romanele clasice chineze etc., reiese că factorul „tradiţie”, atât de supravalorizat tic Gadamer, iese pur şi simplu din scenă, afară dacă nu cumva postulăm o tradiţie mai înglobantă decât cea naţională, luată în considerare în îi iod obişnuit, o tradiţie universal umană, mai presus de distribuirea în limbi şi etnii. Or, tocmai acesta pare a fi cazul: recunoaşterea unităţii ideale a genului uman în produsele „clasice” ale geniului artistic al diferitelor popoare („clasic” în sens de exemplar, ultraperformant).

Faptul că rostogolirea vremii macină idealul clasic şi textele eminente, presupuse a-l ilustra, este incontestabil.

De pildă, pe termen lung, se observă lesne mari fluctuaţii ale reputaţiei autorilor de seamă. Dar şi la intervale scurte, ediţiile succesive ale unui bun dicţionar enciclopedic relevă schimbări semnificative în caracterizarea şi evaluarea scriitorilor şi a operelor de prim-plan. Modificările în plus sau minus sunt evidente mai ales pe treptele inferioare ale ierarhiei, dar se conturează şi la nivelul de sus. Aici unii literaţi de prestigiu ies din circuitul viu al lecturii şi interpretărilor, devenind, într-un prim moment, valori muzeale, pentru ca, ulterior, să-şi piardă definitiv poziţia de *leadership.* Astfel, Victor Hugo pare a fi fost detronat de contemporani în favoarea lui Baudelaire. Anatole France (premiu Nobel şi notorietate imensă în timpul vieţii) degringolează începând de prin anii 30, ca şi Emile Zola, Knut Hamsun ori August Strindberg etc. O evoluţie se produce şi la nivelul normativ; perspectiva mereu schimbătoare a criticii introduce continuu noi criterii, care modifică priorităţile, deplasează accentele, reface conexiunile, introduce nuanţe în ceea ce acceptăm în termeni generali a denumi „modelul clasic”. Între clasicismul lui Winckelmann şi cel al lui T.S. Eliot e o mare distanţă. De fapt, fiecare epocă şi fiecare naţiune, aşa cum îşi rescriu în permanenţă istoria, îşi reinventează şi clasicii.

Un ultim punct. Dacă textele eminente ori, cum li se spune azi, textele canonice continuă să deţină poziţii privilegiate în memoria culturii, ar însemna să ne iluzionăm considerând că accesul spre ele este imediat, aşa cum pretinde Gadamer. Dimpotrivă, receptarea lor implică o iniţiere şcolară, întovărăşită şi urmată de o practică extraşcolară constantă a lecturii, a vizitării muzeelor, a audierii de concerte etc. Dar câţi dintre contemporanii noştri şi-o pot permite într-o epocă dominată de cultura de masă, internet, competiţia axată pe ţeluri pragmatice?

În concluzie, ceea ce dăinuie azi din conceptul de „clasic” nu este idealul estetic, de mult perimat ca „model” creator, ci „calificativul”, folosit ca denominaţie stilistică („clasic” în raport cu „romantic”, „expresionist” etc.), ca „indice de performanţă” (spre a identifica o operă exemplară, aparţinând patrimoniului, studiată în clase, care poate fi, prin natura ei, barocă, romantică, realistă), ca „etichetă culturală” (limbi clasice, educaţie clasică etc.) şi, probabil, la nivel individual, ca „nostalgie” a unei normalităţi pierdute.

„Fuziunea orizonturilor”

Un concept extrem de incitant propus de Gadamer, bucurându-se de o mare popularitate, nu atât în lumea savantă, cât în cea pseudosavantă, unde contează mai puţin valoarea de adevăr şi infinit mai mult expresivitatea formulei, este cel de „fuziune a orizonturilor”. Prin tăietura lapidară şi sugestia metaforică, sintagma a oferit şi oferă multora putinţa de a generaliza rapid, numind fenomenele de întâlnire şi joncţiune pe care le presupune comprehensiunea, cu o expresie ce pare a le explica, deşi nu face decât să le eticheteze.

În opera sa capitală, filosoful se foloseşte totuşi de expresia citată mai degrabă restrictiv. Ocupându-se de modul propriu istoricilor de a înţelege tradiţia, prin repoziţionare imaginară în condiţiile efective ale epocii studiate şi încercarea de a reconstitui lucrurile din această perspectivă, Gadamer remarcă faptul că, procedând astfel, se renunţă la ambiţia de a găsi în tradiţie un adevăr încă viu. De altă parte, el avertizează împotriva uneia dintre cele mai obişnuite erori ale interpreţilor: aceea de a asimila în mod grăbit trecutul cu propriile lor aşteptări. În realitate, întrucât nu există nici orizonturi istorice care ar trebui „cucerite”, niciun orizont al prezentului stabil şi

autonom (el fiind în perpetuă mişcare, datorită obligaţiei de a ne pune mereu prejudecăţile în discuţie), singura modalitate a comprehensiunii pare a fi cea a „fuziunii acestor orizonturi în aparenţă independente unul de celălalt” (Gadamer, a, p. 328).

Dar de ce – se întreabă Gadamer – vorbim de „fuziune”, şi nu de un orizont „unic”? Pentru că, într-o primă fază, orice întâlnire cu tradiţia, operată graţie conştiinţei istorice, manifestă „un raport de tensiune între text şi prezent”. Iar exigenţa hermeneutică ne impune să nu ne dăm silinţa de a ascunde această tensiune „sub o asimilare naivă”, ci, dimpotrivă, s-o etalăm în mod deliberat. De aceea, apare ca strict necesară „proiectarea” orizontului istoric şi distingerea lui de prezent. Dar tot atât de necesar e ca orizontul istoric să nu se imobilizeze în alienarea unei conştiinţe trecute, ci să fie integrat orizontului propriu prezentului. Actul de comprehensiune implică astfel, în acelaşi timp, o proiectare a orizontului istoric şi o „depăşire” a sa (*Aufhebung*). Gadamer mai adaugă, ceea ce discipolii grăbiţi nu iau adesea în calcul, că „fuziunea” trebuie să facă obiectul unei „realizări controlate” *(ibidem)***.**

Mulţi cercetători se servesc azi de conceptul de

„fuziune” spre a descrie raporturile dintre autor-cititor, interpret-obiect sau, încă mai general, relaţiile de tip dialogic. Astfel, Georgia Warnke susţine că ştiinţele umane diferă de ştiinţele naturii prin faptul că obiectele pe care le studiază nu sunt de sine stătătoare, ci „fuziuni ale orizonturilor”, adică obiecte deja interpretate. În esenţă, afirmaţia e corectă, însă recursul la noţiunea de „fuziune” are darul mai mult să încurce decât să clarifice lucrurile. Aceeaşi cercetătoare constată, în altă ordine de idei, că se înşală atât intenţionaliştii, de felul lui Hirsch, care pretind că într-o operă literară e posibilă degajarea intenţiei auctoriale, cât şi partizanii teoriilor receptării, care se opun acestei teze, făcând din sens un produs al experienţei de lectură. Comprehensiunea textului – crede Warnke – nu trebuie atribuită nici autorului, nici cititorului: „Sensul unui text este un limbaj comun, care nu aparţine nimănui în particular, ci constituie mai degrabă un acelaşi mod de a privi o temă dată” (Warnke, p. 70).

Conceptul de „fuziune a orizonturilor” stârneşte critici mai ales datorită caracterului său vag şi general. Rămâne cu totul imprecis, de pildă, în ce măsură contribuie fiecare dintre părţi la formarea semnificaţiei globale. O altă chestiune: reprezentarea procesului de întrepătrundere ca o „fuziune”, deci nu ca un „amestec”, ci

ca o „contopire”, nu sugerează oare o pondere excesivă a fenomenului de „identificare”, estimat de obicei ca un episod efemer al unei experienţe de lectură reuşite? Există şi tendinţa la unii cercetători de a folosi sintagma în sens simbolic, şi nu metodologic, drept un mijloc de evocare, şi nu ca instrument explicativ. Joel Weinsheimer a căutat recent să-i pună în lumină caracterul metaforic: „Cred că ce înţelege Gadamer prin fuziune este ceva în genul unei relaţii nonrepresive dintre un tenor şi un vehicul, aşa cum se întâmplă într-o metaforă” (Weinsheimer, p. XI). Reamintesc – am spus-o mai sus – că Gerald L. Bruns citea „fuziunea” în termenii satirei, ca o voce, care, contrar alegoriei, nu încearcă să deghizeze diferenţa şi s-o identifice tradiţiei, ci, dimpotrivă, promovează ruptura, făcând vizibile „lucrurile uitate, păgâne, interzise sau reprimate” (Bruns, p. 11). Nu încape vorbă – o interpretare incitantă! Necazul e doar că baza ei de susţinere pare deosebit de şubredă: un singur citat şi acela smuls unui context care, în întregul său, spune altceva.

Despre tradiţie şi tradiţii

Modul de a înţelege tradiţia este la Gadamer urmarea logică a acceptării ontologiei heideggeriene, a

tezei capitale că „a cunoaşte înseamnă a fi”. Altfel spus, de vreme ce structura de anticipare a Dasein-ului e cea care legitimează cunoaşterea istorică, trebuie să admitem existenţa unei relaţii de „apropiere”, în termeni heideggerieni de „apartenenţă”, între conştiinţă şi lumea obiectuală (ustensile, persoane, evenimente etc.). Ea constă în aceea că oameni şi lucruri au drept mod comun de a fi – istoricitatea. Însă, „dacă nu facem istorie decât pentru că suntem noi înşine fiinţe istorice, asta vrea să spună că istoricitatea Dasein-ului uman, în întreaga sa mobilitate, cea a amintirii şi a uitării, este condiţia oricărei rememorări a ceea ce a fost”. Iar integrarea în tradiţie devine relevantă, în mod originar şi esenţial, atât pentru finitudinea Dasein-ului, cât şi pentru proiectarea posibilităţilor viitoare ale fiinţei. „Totalitatea acestei structuri existenţiale se regăseşte în orice act de comprehensiune sau de interpretare – chiar dacă intenţia celui care cunoaşte nu este decât să citească «ce e scris» şi să extragă din documente «ceea ce s-a petrecut realmente»” (Gadamer, a, p. 283).

Spre deosebire de Heidegger, care se menţine în analitica transcendentală la nivelul abstract al conceptului şi implicaţiilor sale, Gadamer vrea să operaţionalizeze cercetarea, concretizându-i temele şi principiile. De-aici

însă decurg o serie de neajunsuri şi limite: empiria e prea complexă, multiplă, contradictorie, prea diferenţiată în niveluri, tendinţe, grade, prea busculată de tensiuni, interferenţe, acţiuni şi retroacţii etc. pentru a se lăsa cuprinsă într-o sistematizare care uzează doar de mijloacele intuitive şi argumentative ale comprehensiunii, refuzând orice concurs al „metodelor”.

Spre pildă, un punct nevralgic al teoriei gadameriene despre tradiţie îl constituie caracterul ei neoperaţional. Prin „neoperaţional” înţeleg că nu se oferă suficiente repere şi limite care să fixeze jocul conceptului, ceea ce permite atât adversarului să conteste, cât şi admiratorului să apere, ambii fiind la fel de convinşi că au dreptatea de partea lor. Filosoful descrie tradiţia amplu, chiar redundant, ca proces de „prezervare” şi „transmitere”, stăruie asupra rolului important care-i revine, dar lasă în umbră problemele structurii ei interne, ale contextului funcţionării, ale logicii care-i guvernează dezvoltarea.

În felul acesta, de exemplu, constatăm că, pe lângă Tradiţia (cu majusculă) de care vorbeşte Gadamer, există o mulţime de „tradiţii”, prezente în cele mai diverse sectoare ale spaţiului public. Toate naţiunile îşi au tradiţii proprii, iar în interiorul fiecăreia, în funcţie de domeniile

instituţionalizate, dispunând de continuitate temporală, întemeiate pe un corpus de valori locale şi, de obicei, pe o puternică bază ideologică, acţionează tradiţii specifice, adesea contrare, uneori antagoniste. Astfel: în politică (stânga se confruntă cu dreapta, liberalismul cu conservatismul, democraţia cu totalitarismul etc.); în ştiinţele dure sau în cele umane, găsim, la fel, şcoli de gândire, articulate în jurul unor concepţii filosofice (evoluţionism, pozitivism, istorism etc.); în critica literară se manifestă tradiţii ale marilor curente: baroc, romantism, modernism etc.; în domeniul activităţii administrative şi al serviciilor publice, instituţii ca armata, şcoala, parlamentul etc. Îşi cultivă cu scumpătate tradiţiile lor.

Ar fi desigur absurd să-i reproşăm lui Gadamer că nu a nominalizat această întinsă, nesfârşită ramificaţie de diviziuni şi subdiviziuni, care sfârşesc prin a pulveriza conceptul şi a-l goli de semnificaţia lui esenţială. Ideea însăşi de tradiţie, ca moştenire culturală simbolică, fără particularizare de domeniu, nu este obiect de controversă: în fapt, nimeni nu-i contestă legitimitatea. Când e vorba însă de aplicarea conceptului la cazuri concrete, devine necesară şi se impune clarificarea de principiu a raportului dintre Tradiţie şi tradiţii. Fiindcă, altminteri, unele teze

fundamentale ale filosofului ar rămâne fără acoperire.

De exemplu, când ni se spune că Tradiţia garantează posibilitatea comprehensiunii mutuale a doi interlocutori, suntem îndreptăţiţi să întrebăm: ce se întâmplă dacă locutorii provin din ţări diferite, fără legătură între ele, dacă unul e român, iar celălalt norvegian? Explicaţia rezidă în postularea unei Supratradiţii europene? Dar dacă locutorii aparţin altor continente, unul fiind grec, iar celălalt japonez? Invocăm în acest caz o Tradiţie universală, comună tuturor pământenilor? Sau presupunem că determinările foarte generale ale acestei tradiţii, ca şi ale celei europene, sunt implicate la nivelul subordonat al tradiţiilor naţionale? Şi, pe de altă parte, cum explicăm convingerile vehement opuse a doi membri ai aceleiaşi comunităţi, formaţi în acelaşi mediu cultural, în aceeaşi Tradiţie, asupra cărora „istoria acţiunii” s-a exercitat similar? Faţă de toate acestea, pare necesar să aducem o serie de completări şi rectificări versiunii gadameriene a conceptului de tradiţie şi, în orice caz, să-i reducem din prerogative, regândind relaţia dialogală în spiritul rezultatelor obţinute de diversele ştiinţe umane (îndeosebi de pragmatică şi teoria comunicării).

Existenţa ignorată a mai multor tradiţii în sânul Tradiţiei pare să dea dreptate celor ce i-au atribuit lui

Gadamer teoria „torentului unic”. Fără s-o afirme explicit, el se aliniază ideii romantice de „solidaritate organică”. Nicăieri nu conştientizează, cel puţin în *Wahrheit und Methode*, faptul că trăim într-o lume de conflicte, rupturi, controverse, pluralism. Vorbind în mod repetat de „istoria acţiunii”, de comprehensiune ca „inserţie”, de interpretare ca „survenire”, admite un singur tip de condiţionare a conştiinţei subiecţilor, cel care pleacă din „prejudecăţi” şi se desfăşoară sub umbrela tradiţiei. Opinia e evident reductivă, în contrazicere cu datele pe care ni le oferă mai ales psihologia, psihologia socială şi sociologia. La urma urmei, ni se pretinde să ne înclinăm în faţa Tradiţiei, pur şi simplu fiindcă nu ştim destul despre ea, ca să legitimăm critica pe care i-o facem.

„Revenirea la lucrurile înseşi”

În altă ordine de idei, supraevaluarea puterii şi a constrângerii exercitate de Tradiţie se traduce prin restrângerea iniţiativei indivizilor. S-ar părea că înţelept nu e să vrei şi să faci, ci să te supui: „Trebuie să ne deschidem tradiţiei, să nu încercăm a ne degaja prin reflecţie de raportul nostru viu cu tradiţia, fiindcă i-am distruge sensul veritabil” (Gadamer, a, p. 359). Apare aici,

într-o formulare pregnantă, trăsătura conservatoare a gândirii lui Gadamer, influenţată puternic de lecţia heideggeriană a „ascultării”, a conduitei pasive faţă de legile misterioase ale Fiinţei. „Veritabilul eveniment hermeneutic – ne avertizează filosoful – constă în aducerea la vorbire a ceea ce este transmis de tradiţie. *A fortiori* e exact să afirmăm că acest eveniment nu are în vedere acţiunea noastră asupra lucrului, ci acţiunea lucrului însuşi”. *(ibidem*, p. 489). Şi, ceva mai departe: „Găsim în experienţa hermeneutică ceva ca o dialectică, o acţiune a obiectului însuşi, o acţiune care, contrariu metodologiei ştiinţelor moderne, e un mod de a suporta, o comprehensiune care, la rândul său, este eveniment” (*ibidem*, p. 490).

Acţiunea „obiectului însuşi”, invocată în rândurile de mai sus, trimite la recomandarea heideggeriană a adecvării la lucrurile însele, care, la rândul ei, reproduce apelul similar al lui Husserl, profesorul lui Heidegger. Dar aserţiunea coincide şi cu o formulare a lui Hegel, reamintită stăruitor de Gadamer, privitor la faptul că a gândi un lucru înseamnă a-l desfăşura potrivit logicii sale proprii. Las deoparte chestiunea anevoioasă şi delicată (demonstrată ca atare de două milenii de controverse filosofice) că nu este deloc clar ce înseamnă „logica

proprie a lucrului însuşi”. Ceea ce mă interesează în contextul de faţă este că „supunerea la obiect” e interpretabilă în două feluri: în primul rând, în sens conservator, cum o face chiar Gadamer, accentuând „pasivitatea”, „ascultarea”, „inserţia” în curentul tradiţiei; în al doilea rând, în sens pragmatic, aşa cum procedează ştiinţa, care-şi propune să identifice proprietăţile aparente şi pe cele invizibile ale obiectelor şi fenomenelor prin invenţia de artefacte şi simulacre, permiţând accelerarea cunoaşterii şi exploatarea tot mai cuprinzătoare a resurselor intrinsece. Pe ambele laturi apare efortul comun de a ţine cont de ceea ce „este”, nu de ceea ce credem sau ne închipuim că „ar fi”, însă experienţa hermeneutică operează intuitiv, în vreme ce ştiinţa se bazează pe proceduri testabile de verificare. Dar, chiar şi în versiunea pasivistă a lui Gadamer, preocuparea de a nu interveni arbitrar, de a ne orienta în orice cercetare conform cu natura lucrurilor constituie măcar o „şansă” de a ne depăşi determinările de natură prejudicială.

E de remarcat că prin recomandarea revenirii la „lucrurile însele” şi prin exigenţa „prejudecăţilor legitime”, Heidegger şi Gadamer admit în esenţă ideea „adevărului-corespondenţă”, altminteri exclusă de ontologia Dasein-ului, care face din „deschidere” condiţia primordială a

cunoaşterii. Căci dacă sunt în stare, cu ajutorul dialogului sau al „anticipării perfecţiunii” textului pe care-l per formez, să mă sustrag *parti-pris*-ului meu iniţial, să-mi dau seama că sunt împins pe o cale greşită, dacă-mi pot învinge prejudecăţile şi sunt în stare să ratific un punct de vedere extrinsec, înseamnă că raţionalitatea are putinţa să se opună victorios tendinţelor centripete. „Oricine caută să înţeleagă un text – spune Gadamer – trebuie să ţină ceva la distanţă (respectiv tot ce, pornind de la prejudecăţile cititorului, se valorizează ca aşteptări ale sensului) din clipa în care sensul textului însuşi îl refuză”. (Gadamer, a, p. 490)

Spus mai limpede, filosoful preconizează ca în conflictul dintre aşteptările cititorului, orientate de prejudecăţi, şi sensul textului să dăm dreptate celui din urmă împotriva celor dintâi. Prin urmare, pe o cale ocolită, sunt restabilite drepturile unei reflexivităţi autonome. Concluzia ar fi că „se poate”, că suntem în stare, până la un punct, să ne controlăm impulsurile, să optăm raţional, şi nu instinctiv. Dar în felul acesta nu se contrazice oare Gadamer? în raport cu acceptarea necondiţionată a Tradiţiei şi a prejudecăţilor, pe care am văzut că o postula explicit, el justifică acum derogările, în numele unei înţelegeri corecte a ceea ce „este”. Pare evident că

filosofului îi este caracteristic un balans între un heideggerianism consecvent („ascultarea”) şi o acomodare suplă la cerinţele practicii, între un ataşament romantic faţă de un trecut idealizat ca unitate în jurul valorilor şi nevoia presantă de a salva prerogativele spiritului critic. Ezitarea relevă, în acelaşi timp, o anumită limitare a ontologiei Dasein-ului întrucât, cum observa şi Ricoeur, se întrezăreşte că, pe o anumită treaptă a concretului istoric, ea nu se poate lipsi de o componentă epistemologică (Ricoeur, d, p. 87).

Este, în orice caz, semnificativ că în propoziţiile care încheie *Wahrheit und Methode*, deci într-unul din locurile strategice ale operei, utilizat, de regulă, spre a conchide sau a sublinia, filosoful se pronunţă net în favoarea a ceea ce am numit „pasivism”. „Când înţelegem un text – spune el – sensul său ne captivează în acelaşi fel ca frumosul. Ni se impune şi ne captivează dintr-odată, înainte să ne venim în fire, ca să ne exprimăm aşa, şi să-i putem controla pretenţia la validitate. Ceea ce ni se dăruie în experienţa frumosului şi în comprehensiunea sensului tradiţiei are realmente ceva din adevărul jocului. Ca fiinţe care înţelegem suntem antrenaţi într-o survenire a adevărului şi sosim cumva prea târziu dacă vrem să ştim ce ar trebui să credem”. (Gadamer, a, p. 516) Cu alte cuvinte, „seducţia”

are loc înainte de a fi în stare să evaluăm critic cerinţele tradiţiei; spre a o pune la îndoială e prea târziu; ne rămâne deci să cădem de acord, să ne înscriem în cadrul ei.

De la teoria precomprehensiunii spre ştiinţele umane

Importanţa teoriei precomprehensiunii (denominaţie sub care cuprind, alături de tezele heideggeriene, contribuţia lui Gadamer privind prejudecata şi tradiţia) rezidă în argumentarea convingătoare a faptului că orice tip de cunoaştere şi comunicare se înrădăcinează într-un context istoric şi depinde de structuri anticipative ireductibile. În felul acesta sunt înlăturate iluziile naive, încă rezistente în unele medii (datorită alianţei pe care pozitivismul a încheiat-o cu bunul-simţ), cum că obiectivitatea constituie o ţintă tangibilă, ori că ar exista un limbaj neutru, imparţial, al observaţiei. Azi, în bună parte datorită celor doi fondatori ai hermeneuticii filosofice, dar şi unor cercetători de alte obedienţe, ca Popper, Wittgenstein, Kuhn, Rorty etc., ştim bine că, datorită finitudinii sale de fiinţă istorică, omul este prin excelenţă subiectiv, iar limbajul natural, oricât de mult s-ar strădui cineva să-i evite impreciziile şi ambiguităţile,

rămâne colorat metaforic şi poluat ideologic, totdeauna în serviciul unei viziuni despre lume sau al unor angajamente practice.

Nici ştiinţele naturii nu exceptează de la principiul partizanatului şi al dependenţei de context, însă sforţarea lor constă în a limita subiectivismul prin respectarea unor reguli de joc, distanţarea de limbile naturale şi adoptarea unui simbolism logico-matematic, care duce până la urmă la elaborarea unui limbaj formalizat. Acest limbaj, alcătuit din semne univoce, pe bază pur sintactică, debarasat şi de „subiecţi” şi de contexte, şi de trecut şi de viitor, permite aplicarea unor reguli riguroase de construire a „obiectelor” cercetării. Acestea pot fi studiate realmente obiectiv şi impersonal (Borutti, p. 24 – 32). Nu rămâne mai puţin adevărat că, în punctul de plecare, în alegerea temei şi culegerea datelor, ca şi în concluzie, în interpretarea rezultatelor obţinute, reapar considerentele legate de atitudinea şi de ideologia omului de ştiinţă.

Ştiinţele umane ale vremii noastre aderă şi ele la o epistemologie constructivistă, însă în limite impuse de diferenţa de domeniu: ele se ocupă de semnificaţii şi de subiecţi relativ autonomi (dotaţi cu putinţa de a opta), în vreme ce ştiinţele naturii se ocupă de fenomene naturale, obiecte neînsufleţite şi de fiinţe lipsite de conştiinţă şi

limbaj. Dincolo de această deosebire, pe care n-o neagă nimeni, unii cercetători (Rorty, Kuhn, Feyerabend) consideră că între ştiinţele naturii şi cele umane există o deplină continuitate de metodă şi obiective (distincţie de grad, nu de natură), în vreme ce alţi cercetători (Ch. Taylor, Dreyfus) socotesc că e la mijloc o diferenţă majoră, revendicând pentru ştiinţele naturii o abordare „realistă”, iar pentru fiinţele umane una „esenţialistă” *(The Interpretive Turn*, p. 7 – 10).

Oricum ar sta lucrurile, atât în ştiinţele naturii, cât şi în cele umane, mai accentuat desigur în cele din urmă decât în cele dintâi, teoria precomprehensiunii joacă un rol fundamental. Alături de tema subiectivităţii, pe care am evocat-o deja, ea pune în lumină faptul că orice experienţă de comprehensiune implică circularitate (cercul hermeneutic), în sensul că totdeauna interpretez ceea ce, până la un punct, ştiu deja: cunoaşterea este o dialectică între subiectul cunoaşterii şi obiectul său, între familiar şi nonfamiliar, particular şi universal etc. Mai reiese că accesul la lucruri ne este mediat şi că orice evidenţă trebuie problematizată. Iar mediatorii (concepte, modele, scheme) nu constituie instrumente neutre, la dispoziţia noastră, ci structuri lingvistice aparţinând unei tradiţii istorice şi culturale, unei intertextualităţi discursive şi

conceptuale (Borutti, p. 111). De-aici şi ideea susţinută de Taylor şi Habermas că ştiinţele umane implică o „reflexivitate radicală”, care lipseşte în ştiinţele naturii. Ele nu dau doar interpretări, ci interpretări de interpretări, sunt deci, conform lui Anthony Giddens, „dublu hermeneutice”: pe de o parte, se constituie în cadrul unui „joc de limbaj” şi al unei tradiţii; pe de altă parte, obiectele şi fenomenele pe care le studiază sunt determinate de locul ocupat de acestea în complexul de credinţe şi practici, de valori şi norme al unei societăţi date (Giddens, p. 158).

Contribuind puternic la scoaterea ştiinţelor umane din matca lor pozitivistă, hermeneutica filosofică a împins însă prea departe ideea unei specificităţi în studierea conştiinţei istorice, a experienţei estetice şi a psihicului omenesc. Mai ales Gadamer, care, prin concretizarea ontologiei heideggeriene şi „urbanizarea” ei (expresia îi aparţine lui Habermas), s-a aflat, după eclipsa din anii triumfului structuralist, în centrul dezbaterilor legate de reînvierea hermeneuticii, a separat în mod radical explorarea speculativă a comprehensiunii de cercetările empirice, tot mai dezvoltate în ultima jumătate a secolului XX. Până şi titlul operei sale capitale, *Wahrheit und Methode*, contrariu aşteptărilor cititorului, vrea să

sugereze că drumurile „adevărului” se despart de cele ale „metodelor”; „şi”-ului copulativ i se atribuie, de fapt, în acest caz, o funcţie negativă sau ironică.

Această poziţie izolaţionistă, de refuz principial al cooperării chiar şi cu domenii intim legate de preocupările lingvistice ale hermeneuticii (ca să mă refer doar la acest singur exemplu), a fost supusă multor critici. Recent (1995), un cercetător german, Hans Ineichen, atrăgea atenţia că hermeneutica rămâne „infirmă” dacă nu se interesează de sintaxă şi semantică, dacă nu ia act de remarcabilele străpungeri ale filosofiei analitice a limbajului, dacă, în fine, nu face apel la psihanaliză şi ştiinţa ideologiilor spre a lămuri problema deformării sensurilor (Ineichen, p. 193). Pe acest plan, cele mai articulate obiecţii au fost formulate însă de Karl-Otto Apel şi Jürgen Habermas, succesori direcţi ai lui Gadamer şi reprezentanţi de frunte ai filosofiei germane din a doua jumătate a secolului XX.

Într-un studiu care compară filosofia analitică şi filosofia hermeneutică, socotite drept variante complementare ale „cotiturii lingvistice” a anilor ’60 (*tournant linguistique*), Habermas observă că Gadamer, contrar lui Heidegger, nu pleacă de la „deschiderea” faţă de lume, ci de la punctul de vedere pragmatic al

dialogului. Dialogul este considerat cazul exemplar al comprehensiunii dintre doi interlocutori care se înţeleg apropo de „ceva”. Acest „ceva”, referent obiectiv şi inerent conversaţiei, leagă în interior sensul de adevărul posibil a ceea ce este în discuţie. Nodul chestiunii este în concepţia lui Gadamer că procesul înţelegerii se realizează datorită existenţei unui consens prealabil, creat printr-o tradiţie comună. El consideră, după cum ştim, că orice locutor sau interpret aparţine tradiţiei; „aparţine”, întrucât puterea formativă a precomprehensiunii şi a „istoriei efectelor” (*Wirkungsgeschichte*) nu e negociabilă, ea îl influenţează, dar se situează în afara re flexiunii. Când interpretăm un discurs sau un text din punct de vedere hermeneutic „dezvoltăm tradiţia, fără s-o încremenim prin apropiere reflexivă şi fără să aducem atingere forţei de constrângere pe care ea o degajă” (Habermas, i, p. 215). Hermeneutica îşi asumă astfel sarcina, prin excelenţă conservatoare, de a consolida acordul unei comunităţi asupra identităţii sale colective.

Apel îi reproşează lui Gadamer că ignoră interacţiunea care are loc într-o confruntare dialogală când, de pildă, modalităţile precomprehensive ale celor doi parteneri nu concordă întrucât ei aparţin unor tradiţii diferite: în asemenea cazuri, punctele de plecare pot fi

transformate la ambele capete. Această capacitate de a „ieşi” din cerc, de a învinge gravitaţia spre sine se află la originea proceselor de învăţare şi explică, în fond, creşterea cumulativă a cunoaşterii. Răspunsul dat problemei de Gadamer, prin invocarea aşa-zisei „fuziuni a orizonturilor”, pare vag, mai mult enunţiativ decât realmente explicativ (cum am mai arătat).

Într-un capitol din *Transformation der Philosophie*, Apel susţine, în schimb, că admiterea existenţei unor imagini lingvistice diferite ale lumii – ipoteză sugerată de experienţa empirică, aşa cum am indicat mai sus, dar pe care Gadamer n-o ia în considerare – reclamă în mod necesar postularea unui a priori semantic, determinând constituirea domeniilor de obiect ale ştiinţelor naturii şi ştiinţelor spiritului. Acest a priori, în componenta lui pragmatică, ar condiţiona experienţele posibile şi sensul categorial al enunţurilor referitoare fie la lucruri şi evenimente, fie la persoane, enunţuri şi contexte; în componenta argumentativă, respectivul a priori ar modela presupoziţiile pragmatice generale ale discuţiilor raţionale în cadrul cărora sunt examinate pretenţiile la adevăr (Apel, a, 2, p. 96 – 127). Deşi soluţia lui Apel nu mă încântă, recunosc că ea are meritul de a încerca, cel puţin, să identifice şi să dea o explicaţie unui fenomen pe care

Gadamer, potrivit credinţei lui în unitatea tradiţiei, îl trece pur şi simplu cu vederea.

O altă obiecţie adusă de Apel, care-mi pare de un interes major, priveşte încărcătura (posibil) inconştientă a propoziţiilor enunţate într-un text sau într-o conversaţie. În genere, Gadamer consideră, cu optimism, că neînţelegerile survenite într-un dialog îşi au originea în incapacitatea temporară de sesizare a intenţiilor de către unul, altul sau ambii interlocutori. În acest caz, soluţia constă în încercarea, făcută cu bună-credinţă, de clarificare şi autoclarificare a respectivelor intenţii, continuând discuţia până ce ea ajunge la un rezultat satisfăcător. Însă uneori, ideile exprimate într-o conversaţie nu rezultă din intenţii explicite, ci dintr-un joc încâlcit de factori subliminali, de care vorbitorul însuşi e cu putinţă să nu fie conştient. În această situaţie pare inutil să insistăm asupra motivaţiilor la vedere, întrucât ele nu fac decât să oculteze adevăratele cauze justificative ale vorbelor rostite. Este, prin urmare, nevoie – spune Apel – de concursul psihanalizei, „o ştiinţă explicativă cvasiobiectivă”, în stare să analizeze manifestările duplicitare, ce-şi au sediul în inconştient. Ea nu are calitatea de a face predicţii, deci de a ne avertiza asupra a ceea ce s-ar putea întâmplă, însă este capabilă să-i ajute pe locutori să se cunoască mai bine şi să-şi

conştientizeze stările de spirit (*ibidem*, 2, p. 39). Metodele psihanalizei îşi dovedesc astfel eficacitatea în câmpul comunicării intersubiective, contribuind la efortul de a face transparente dificultăţile actorilor în adaptarea la cerinţele vieţii şi la întreţinerea relaţiilor cu ceilalţi.

Criticile lui Habermas se orientează într-o direcţie similară celor ale lui Apel, însă insistă îndeosebi pe raporturile dintre hermeneutică şi ideologie. Observarea capitală este că prin afirmaţia că orice comprehensiune reuşită presupune un acord asupra sensului, un consens, Gadamer pierde din vedere că acest consens ar putea fi, şi este, în numeroase cazuri, „sistematic deformat". Deformarea e analizabilă sub două aspecte. Mai întâi, prin faptul că punctul de vedere comun nu e urmarea unei discuţii argumentate şi al unui consimţământ liber exprimat, ci că rezultă dintr-o decizie impusă de forţa autorităţii, care se sprijină, de fapt, pe autoritatea forţei (pe dreptul de comandă al superiorului ierarhic, pe monopolul informaţiei, pe presiunea tradiţiei etc.). Cunoscuta propoziţie a lui Gadamer despre „dialogul care ne constituie" este interpretată deci în sensul de „loc al puterii".

Cel de-al doilea aspect, mai subtil, se referă la enunţurile care, la prima privire, ni se par legitime, dar se

dovedesc, la o analiză aprofundată, expresii ale unei ideologii ascunse. Exemplul clasic, dat de Marx, e al contractului dintre capitalist şi salariat, încheiat aparent între doi subiecţi autonomi, dar care camuflează, de fapt, o flagrantă inegalitate de condiţie socială. Aici, ideologia apare ca „falsă conştiinţă”, deoarece raportul real de forţe este disimulat sub un verbiaj liberal. Habermas subliniază că o disciplină interpretativă, de felul hermeneuticii, nu este suficientă ca să elucideze ce se petrece în practica socială. Este nevoie „de un sistem de referinţe, care, pe de o parte, să nu elimine simbolistica acţiunii sociale în favoarea unei viziuni naturaliste a comportamentului... dar care, pe de altă parte, să nu sublimeze în întregime mecanismele sociale, spre a le situa deasupra tradiţiei culturale” (Habermas, f, p. 289). Altfel spus, se conturează necesitatea unei ştiinţe critice a ideologiilor.

Ea devine necesară şi în perspectiva incapacităţii hermeneuticii filosofice de a discrimina laturile pozitive de cele negative ale unei tradiţii, ori temeiurile de validitate ale unui consens. Căci experienţa arată că tradiţiile le scriu adesea învingătorii, iar consensul îl instaurează majorităţi induse în eroare (şi ştim bine cât de lesne le vine demagogilor să-i înşele pe oamenii de bună-credinţă). Nu tot ce vine din trecut este valabil şi nu orice convergenţă

de opinii trebuie automat creditată. Comprehensiunea nu se poate mărgini să extragă sensul manifest, cum cere stăruitor Gadamer. Ea are sarcina să investigheze şi condiţiile generative ale enunţării: cine a spus ce? în ce condiţii (context)? în ce scop (cu ce interes efectiv sau prezumtiv)? Problema nu ia sfârşit odată cu coborârea la nivelul presupoziţiilor, în termeni gadamerieni, la nivelul prejudecăţilor; esenţialul constă în analiza naturii duplicitare a acestor presupoziţii, în dezvăluirea a ceea ce ele deghizează, de obicei, cum am mai spus-o, fără ca vorbitorul, chiar dacă e avizat, să fie conştient. Pentru a fi însă în stare nu numai să „înţelegem" cum stau lucrurile, ci şi să „explicăm" condiţiile care distorsionează discursul public, Habermas crede că este necesară o teorie globală a societăţii, care să descrie funcţionarea reală a sistemului.

Evoluţia stărilor de lucruri în Europa, după încheierea Războiului Rece şi prăbuşirea sistemului numit, în mod fals, socialist (fiindcă întruchipa o formă degradată a socialismului, care încălca grosolan democraţia şi drepturile omului, două dintre principiile sale de bază), a ruinat definitiv speranţele de reînnoire productivă a acelei utopice „teorii globale a societăţii". Ca şi alţi reprezentanţi proeminenţi ai stângii intelectuale anticomuniste, Habermas va renunţa treptat la vechile iluzii,

concentrându-se, în ce-l priveşte, asupra elucidării conceptului de „raţionalitate comunicativă”. E vorba – cum vom vedea – de o paradigmă a abordării nucleare a socialului, la nivelul de bază al raporturilor interpersonale. Ea încearcă să fondeze inerenţa unei raţionalităţi în *ideal typus*-ul dialogului, constând în efectivitatea unui acord neconstrâns, instaurat prin căutarea celui mai bun argument. Pe această linie, care reintroduce tema kantiană a validităţii intersubiective a „raţiunii practice”, Habermas se va strădui, împreună cu Apel, să edifice o „etică a discuţiei”, despre care voi vorbi în alt loc.

6. O ştiinţă a inconştientului

Revelaţia scandaloasă

Dintre cei trei „monştri sacri”, cărora Paul Ricoeur le-a acordat calitatea de „maeştri ai suspiciunii”, Marx, Nietzsche şi Freud, doar cel din urmă a construit o teorie cuprinzătoare şi sistematică a iluziilor conştiinţei. Preocupat de transformarea modurilor de producţie şi de derivarea suprastructurii din infrastructură, Marx nu s-a oprit în mod specific la explicarea felului în care oamenii se amăgesc, crezându-se agenţi de sine stătători ai istoriei.

El a descris ideologia ca „falsă conştiinţă”, ca deghizare a unor interese de care subiectul poate să nu fie conştient. A abandonat însă problema medierilor (între „economic”, în ultimă instanţă hotărâtor, şi suprastructură) în grija posterităţii, care n-a reuşit să se descurce decât cu preţul trivializării mecanicii determinative. Şi mai puţin era dispus să facă ştiinţă psihologică Nietzsche: fulguraţiile lui sclipitoare se mărginesc să denunţe în termeni şocanţi prezenţa ubicuă a voinţei de putere şi caracterul interpretativ al oricărui enunţ, fie el teoretic sau empiric.

Printr-o operă elaborată pe întreg cuprinsul vieţii, continuu nuanţată şi rectificată, Freud are meritul incontestabil de a fi dezvăluit în psihicul nostru, dincolo de marginile de altfel flotante ale conştiinţei, un adevărat continent scufundat: inconştientul. Sediu al pulsiunilor instinctuale, între care libidoul (apetitul sexual), al dorinţelor refulate, al traumelor uitate ale copilăriei, dominat de „principiul plăcerii”, inconştientul se caracterizează prin procese incoerente şi arbitrare, denumite de „condensare” şi „deplasare” (pe care Jacques Lacan le-a asimilat cu metafora şi metonimia). Acestea asaltează constant zona de autodeterminare şi claritate a eului, tinzând s-o dezintegreze, s-o pună exclusiv în slujba „principiului plăcerii”. Ele sunt însă contracarate, potrivit

celei de-a doua topici a aparatului psihic, elaborată de Freud în anii 20, de „supraeu”, instanţă care interiorizează interdicţiile moralei comune şi deci exercită o cenzură asupra tendinţelor de juisare şi agresivitate. (Celelalte două instanţe ale „aparatului psihic” sunt „sinele” – în germană *es* – zona cea mai arhaică, sediul instinctelor, a componentelor ereditare – şi „eul” – intermediar între „sine” şi lumea exterioară –, care controlează mişcările voluntare, ia cunoştinţă de stimuli, evitându-i pe cei mai puternici, interacţionând cu cei moderaţi [adaptare], învăţând din propria experienţă.)

Cu toate că încă de pe vremea lui Freud şi mai ales după el psihanaliza s-a ramificat în diverse şcoli şi bisericuţe, care-i exploatează în mod diferit şi adesea contradictoriu repertoriul conceptual, toată lumea e de acord că, în substanţă, în pofida oricăror deosebiri de detaliu, ea a modificat radical reprezentarea noastră despre natura umană. Tulburătoarea şi scandaloasa revelaţie pe care a adus-o este că „nu suntem stăpâni în propria noastră casă”, că în ceea ce spunem şi în ceea ce facem implicăm, fără să ne dăm seama, mobiluri impure şi ţinte secrete nouă înşine. Deşi credem cu trufie că ne controlăm luările de poziţie şi comportamentele, s-ar părea că, în realitate, „suntem vorbiţi” mai degrabă decât

„vorbim”, că în numeroase împrejurări acţionăm târâţi de impulsuri obscure, mai înainte de a fi deliberat ce e de făcut. Îndărătul imaginii de faţadă, construite cu grijă, se află motivaţii inavuabile (legate de sex, de voinţa de putere, de un egotism insaţiabil), ce intră în conflict cu morala şi ne portretizează cinic, în sălbăticia şi instinctualitatea pe care le-am voi nu doar ferecate sub şapte lacăte, ci, de-ar fi cu putinţă, chiar eliminate dintre ingredientele alcătuirii noastre sufleteşti.

În aceste condiţii, nimic surprinzător în faptul că interpretarea ca mijloc de a înţelege mai bine un individ, un eveniment, o operă serveşte adesea drept unealtă a pulsiunilor, drept un mijloc de justificare a unui interes sau de acoperire a unei decizii luate înaintea sau în pofida examinării faptelor. Raţiunea este astfel folosită împotriva raţionalităţii. Ceea ce e îngrijorător şi ne pare inacceptabil în asemenea cazuri e că, deşi treaz, deşi vigilent, subiectul nu-şi dă seama de ceea ce doreşte cu ardoare fără să ştie. Emoţiile şi pulsiunile joacă parcă un joc, care nu este al „lui”, cu toate că îl găzduieşte. Conştiinţa, pur şi simplu, nu vede, nu aude, ignoră manipulările ce au loc pe scena ei. În acest sens.

Freud s-a exprimat deosebit de sugestiv: subiectul ar fi în unele clipe asemenea „clovnului de circ care caută

prin gesturi să convingă asistenţa că toate schimbările ce au loc în manej sunt efectul voinţei şi comenzilor sale”.

Controverse în jurul lui Freud

Dar oare lucrurile stau chiar aşa? Nu cumva Freud merge prea departe? Există destui care o afirmă. Bunăoară, spre a da un exemplu elocvent, voi cita părerea lui Jacques Monod, laureat Nobel, unul dintre marii specialişti contemporani în biologia moleculară. Acesta i-ar fi declarat lui Gerald Edelman că Freud era un „şarlatan”, iar cu privire la rolul inconştientului ar fi invocat propriul său exemplu: „Sunt deplin edificat asupra motivaţiilor mele şi pe de-a-ntregul responsabil de ceea ce fac. Actele mele sunt în totalitate conştiente” (Edelman, p. 223). Şi Karl Popper a susţinut caracterul nonştiinţific al psihanalizei, întrucât e imposibil să-i aplicăm principiul falsificabilităţii: neputând fi testate, prin urmare supuse probei unei eventuale invalidări, tezele ei nu aparţin ştiinţei. Căci, în pofida a ceea ce se crede, irefutabilitatea e – cum ştim de la Popper – un defect, şi nu o virtute.

Indiferent de rezervele pe care le pot stârni unele excese ori derive ale psihanalizei, aprecierile negative de mai sus îmi par exagerate prin caracterul brutal, ca şi prin

generalitatea formulării. Argumentul lui Popper cum că psihanaliza nu întruneşte condiţiile de ştiinţificitate nu înseamnă că întreg conţinutul ei ar fi nontestabil ori derizoriu. Şi chiar dacă am admite că nu e o „ştiinţă”, în accepţia „dură” a termenului, ci o artă sau un sistem de cunoştinţe, lucrul acesta nu i-ar anula încă fiabilitatea ori relevanţa. De n-ar fi decât simplul fapt că serveşte în numeroase ţări drept practică terapeutică în tratarea diferitelor nevroze şi încă motivul ar fi suficient ca să i se acorde credibilitate; este evident că dacă n-ar fi obţinut o serie de rezultate pozitive, ar fi ieşit de mult din scenă.

Nu este mai puţin adevărat că, spre sfârşitul secolului trecut, contestările au început să se înmulţească. O anchetă lansată de *Time,* în 1993, prin întrebarea: „Este mort Freud?”, s-a soldat cu un răsunător „da!”. „Argumentul invocat a fost că Freud a eşuat în multe dintre cazurile sale clinice şi n-a reuşit să dovedească eficacitatea tratamentului psihanalitic”. (Elliot, p. 6).

Un articol polemic care a făcut multă vâlvă a fost cel al unui adept dezamăgit, Frederik Crew, apărut în acelaşi an în *New York Review of Books* din 18 noiembrie. El susţinea că psihanaliza este, înainte de toate, o expresie „a dorinţelor perverse şi a imaginărilor demente ale unui fals practician medical, Sigmund Freud”. Căci spunea Crew:

„Singura minte arătată nouă a fost a lui însuşi. Odată ce am priceput pe deplin acest punct, putem începe să ne întrebăm cum o astfel de minte bogată în imaginări perverse şi în multiplicarea conceptelor vagi, grandioasă în ambiţia sa dinastică, primitivă în afinităţile sale cu ştiinţa învechită, extraordinar de refractară în rezistenţa sa faţă de criticismul raţional – cum a putut impune vreodată oarba noastră acceptare?”. Noul mileniu avea să aducă noi controverse: o *Carte neagră a psihanalizei*, publicată la Paris (2004), dar şi culegerea de studii editată de Anthony Elliot, *Freud 2.000*, conţinând replici ponderate ca ton, care recunosc fără menajamente limitele operei lui Freud, dar îi pun în lumină şi meritele incontestabile.

În orice caz, aprecierile despre Freud ale lui Monod şi Crew par excesive. Toate datele disponibile arată că fondatorul psihanalizei a fost un cercetător exact şi scrupulos. Viaţa sa intimă, sfâşiată de frustrări în tinereţe şi hărţuită de vicisitudinile întemeierii şi extinderii psihanalizei în anii maturităţii, nu i-a influenţat principiile eticii profesionale. Cine l-a citit ştie că se exprimă întotdeauna sobru, că dispreţuieşte podoabele retoricii, că e mai degrabă sceptic şi pesimist decât înclinat spre triumfalism. Multe din scrierile de iniţiere reprezintă, de altfel, expuneri didactice, asemănătoare unor prelegeri

stenografiate şi apoi revăzute, în care exemplele-cazuri deţin întâietatea asupra consideraţiilor pur teoretice; iar acestea din urmă sunt formulate totdeauna precaut, cu grija de a preveni eventualele obiecţii şi de a nu depăşi domeniul faptelor controlabile. Marthe Robert l-a caracterizat în mod fericit afirmând că originalitatea sa constă în faptul că s-a străduit să „menţină imaginaţia sub regimul ştiinţei, dar înzestrând-o cu libertatea de care are nevoie de îndată ce-şi propune să sesizeze propriile legi şi forţele instinctive ce-i determină activităţile” *(Diet, de la Psychan. y* p. 235). Însă odată acceptate cutezanţele gândirii libere, intră firesc în joc şi emanciparea de anumite servituţi ale metodei. Aşa se explică faptul că, în pofida determinismului de strictă obedienţă, de la care pornise şi care l-a ghidat toată viaţa, Freud s-a aruncat uneori în speculaţii purtate de intuiţii metafizice ori în generalizări problematice.

Invenţie şi rigoare într-un eseu exemplar prin acuitatea privirii şi situarea în interiorul spaţiului spiritual evocat, Jean Starobinski a arătat că, deşi psihanaliza este, fără îndoială, un discurs raţional asupra iraţionalului, inconştientului, nondiscursivului, ea nu se poate lipsi de resursele unui limbaj figurat, mitopoetic. În acest sens,

Starobinski citează o declaraţie frapantă a lui Freud: „Suntem obligaţi să lucrăm cu termenii ştiinţifici disponibili, adică, în cazul nostru, cu limba formată din imagini a psihologiei. Altminteri n-am putea în niciun chip să descriem procesele corespunzătoare, şi poate că n-am fi capabili nici măcar să le percepem. Defectele descrierilor noastre ar dispare poate în cazul că am avea deja posibilitatea de a folosi, în locul termenilor psihologici, pe cei ai fiziologiei şi ai chimiei. Şi aceştia aparţin, e drept, unei limbi formate din imagini, dar unei limbi mai simple şi cu care suntem obişnuiţi de mai multă vreme” (Starobinski, p. 239 – 240).

Că metalimbajul psihologiei e contaminat de obiectul studiului nu încape vorbă. Dar să fie oare legitimă ipoteza unui limbaj cantitativ, cum sugerează Freud în pasajul de mai sus, „cel al fiziologiei şi chimiei”? Nu se exprimă cumva în acest deziderat ideea de origine pozitivistă că singura cale a „scientizării” este cea care aboleşte calitativul în profitul cantitativului? Ori avem a face cu o simplă clauză de stil a savantului format în disciplina metodelor şi a determinismului, care ştia însă prea bine, din propria-i experienţă, că studiul psihicului nu e reductibil la măsurători şi diagrame, ci se bazează pe interpretări şi controale clinice? Oricum, în practica

cercetării, confruntat cu natura complexă şi enigmatică a fenomenelor inconştientului, Freud nu le-a putut „descrie" decât „traducându-le" într-un limbaj figurat, comportând reprezentări alegorice (complexul lui Oedip, topica aparatului psihic etc.), metafore (refulare, deplasare etc.), simboluri, un întreg inventar de procedee stilistice (de exemplu forme substitutive, reclamate de existenţa „tabuizărilor": aluzie, eufemism, antifrază, litotă etc.) etc.

Pe parcursul carierei, el a trebuit să păstreze întotdeauna un delicat echilibru între invenţie şi rigoare. În aceasta rezidă, după Starobinski, una dintre marile lui dificultăţi: „Discursul psihanalitic, care se voia un discurs ştiinţific asupra vieţii afective a omului, nu poate evita să nu devină o dramaturgie expresivă şi riscă în orice moment să alunece pe panta inventivităţii care ţine de propria ei retorică" *(idem,* p. 241). Şi cu toate acestea, măreţia lui Freud constă – cum afirmă Marthe Robert – în aceea că a reuşit să impună „paradoxul unei ştiinţe experimentale întemeiate pe interpretare, al unei ştiinţe deopotrivă empirice şi speculative, care, deşi obligată, prin natura însăşi a obiectului, la un lung ocol prin fantasmagoriile psihicului, nu se simţea mai puţin constrânsă să se supună criteriilor de validitate decât disciplinele de un ordin mai concret" *(Dict. de la Psychan.*

p. 234).

Freud şi românii

Criticile evocate sumar mai sus dau doar o idee vagă asupra aprigelor controverse stârnite de opera lui Freud. Ea a fost şi continuă să fie atacată cu o mare virulenţă, îndeosebi de spirite conservatoare ori de elemente înapoiate ale establishment-ului, pe motivul că degradează imaginea omului, perverteşte morala publică şi subminează ordinea socială. Tot diabolizată, dar de pe poziţii uneori diametral opuse, dinspre stânga, au răsunat criticile pătimaşe ale celor care consideră psihanaliza insuficient de „liberatoare”, ca fiind o doctrină legată prea mult de tradiţiile scientizante ale secolului al XIX-lea, de determinisme, raţionalitate şi valori ale conţinutului. Spre exemplu, reprezentanţii intelectualităţii franceze protestatare de la 1968, pentru care chiar şi conceptul de „interpretare” suscita rezerve (întrucât constituia o „închidere”, o barieră în calea fluxului torenţial al imaginaţiei descătuşate), susţineau că, prin analiza dată lui Oedip, Freud „a deturnat forţele inconştientului” într-o direcţie falsă (Dosse, 2, p. 248). În *L’Anti-Oedipe*, carte extrem de bine primită la apariţie (1972), Gilles Deleuze şi

Felix Guattari acuzau psihanaliza nici mai mult, nici mai puţin decât de a se fi pus în slujba capitalismului: „În locul participării la o întreprindere efectiv eliberatoare, psihanaliza ia parte la cea mai generală operă a represiunii burgheze, cea care constă în menţinerea umanităţii europene sub jugul cuplului tată-mamă, şi în a nu mai sfârşi odată cu această problemă” (Deleuze, Guattari, p. 59).

Nu este poate inutil să menţionez că la capătul excelentei sale cărţi dedicate receptării lui Freud şi freudismului în România, G. Brătescu remarcă rezistenţa românilor faţă de psihanaliză (lucru care nu e deloc excentric, de vreme ce e egal semnalat şi pentru greci ori scandinavi) Explicaţia trece în revistă câteva motive, fără a li se evalua diferenţiat ponderea: fondul latin al culturii române, religia ortodoxă (mai puţin rigoristă decât cea protestantă, deci impunând mai puţine refulări şi experienţe traumatizante), „fatalismul” sufletului popular, jena faţă de „scormonirea în adâncuri nu totdeauna pure”. Aş adăuga structura încă patriarhală a României interbelice, incomplet modernizate, cu o viaţă culturală orientată spre Paris (unde Freud era cu superbie ignorat ca om de ştiinţă). În această situaţie, esenţial îmi pare ceea ce Ralea numea „spiritul tranzacţional”, iar G.

Brătescu enunţă într-o frază memorabilă: „Mari strigăte de spaimă şi oroare nu pot răsuna într-o arie de civilizaţie în care individul ţine ochii strânşi în faţa spectacolelor dezagreabile şi este îndeobşte dispus să se supună sau să se prefacă a se supune circumstanţelor duşmănoase, evitând din capul locului situaţiile conflictuale” (Brătescu, p. 376 – 378).

Freudismul n-a avut la noi, în trecut, nici „adepţi incondiţionali” (deşi E. Lovinescu, TUdor Vianu, M. Vulcănescu i-au subliniat meritele), nici adversari de talie, dacă trecem peste capriciile lui G. Călinescu ori observaţiile maliţioase ale lui Blaga („mirosul de maidan care te urmăreşte… după frecventarea psihanalizei”, „cu o pasiune uluitoare şi care dă de gândit, ea ne-a vorbit tot timpul numai despre cloaca maximă”). Din analiza fină şi exhaustivă a lui G. Brătescu (dosarul său conţine absolut „toate” piesele) rezultă că „psihanalizei i s-a aplicat un regim de minimalizare «cvasibinevoitoare», manifestată îndeobşte printr-o îngăduinţă zeflemistă. Freudistul era un tolerat, dar, din când în când, el devenea obiectul acelei forme de ironie amară cu înveliş dulceag, care este băşcălia, vizând descurajarea individului în cauză şi demonetizarea sistemului pe care acesta îl promovează” (tip Paul Zarifopol: „Freudismul în România este o

snobistică maimuţărie, ca multe altele – mai comică poate decât aiurea, fiindcă realităţile noastre sexuale sunt tot ce poate fi mai voios” [Brătescu, p. 91]).

Şi totuşi raţiunea…

În raport cu ţelurile cărţii de faţă, mă voi ocupa aici de o singură problemă şi aceea limitată: nu atât de modalităţile insidioase şi brutale prin care operează inconştientul, cât de strategiile defensive şi competenţele raţionalităţii, utilizate spre a-i canaliza acţiunea, eventual a-i înlătura sau atenua aspectele nocive. Accept desigur că pulsiunile se infiltrează involuntar şi indiscret în ţesătura discursurilor şi în anticamera conduitelor noastre. În unele cazuri, mai ales când este vorba de evenimente trăite în primii ani, care se conservă durabil şi rezistă eforturilor de a le modifica, se întâmplă să „irupă cu o impulsivitate obsesională” în viaţa adultă. Atunci, ele pot dirija acţiuni, declanşa simpatii şi antipatii, hotărî „obiectul iubirii lor”, printr-o preferinţă căreia nu i se găsesc „mobiluri raţionale” (Freud, e, p. 279). Doar tratamentul psihanalitic ar fi abilitat să conştientizeze evenimentele respective, pe care copiii le-au trăit fără a le înţelege şi pe care e posibil să şi le rememoreze, ca adulţi, în vise, însă sub o formă

confuză.

Pare însă probabil că în cazurile „normale” (temperamente echilibrate, copilărie senină, fără traume etc.), manifestările inconştiente n-au neapărat un caracter nociv; cei mai mulţi ne-am deprins să convieţuim cu ele, fără probleme ori fără probleme majore. Pe o anumită treaptă de cultură şi cunoaştere de sine, îndeosebi în planul relaţiilor profesionale ori al raporturilor de cuplu, reuşim chiar să le negociem efectele, printr-o introspecţie vigilentă. De pildă, experienţa ne învaţă cum ar trebui să procedeze o fire foarte emotivă, conştientă de starea dezagreabilă de „paralizie raţională” în care alunecă de îndată ce se confruntă, spre exemplu, cu o răsturnare gravă a normalităţii, a ceea ce era previzibil (trădarea iubitei, moartea neaşteptată a unui prieten drag, apariţia unei informaţii calomnioase într-o foaie publică etc.).

Ştim că emotivitatea este instantanee, dar nonsustenabilă. Momentului exploziv, caracterizat prin îngustarea orizontului conştiinţei şi tulburarea judecăţii, îi urmează o relaxare; raţiunea, surprinsă, derutată, trimisă iniţial în concediu, îşi recâştigă treptat iniţiativa. De unde rezultă că ceea ce se impune ar fi să nu ne grăbim să acţionăm sau să dăm o replică sub imperiul şocului (întrucât gesturi negândite sau vorbe rostite spontan au

toate şansele să-şi rateze ţinta, să nu fie nici adecvate, nici eficace). Nu e uşor să ne abţinem, dar, cu oarecare perseverenţă, putem învăţa să nu ne grăbim, să ne luăm răgazul unei meditaţii, să aşteptăm reevaluarea situaţiei „la rece”. O strategie a prorogării e cel mai indicat mijloc de apărare a emotivului în faţa provocărilor vieţii.

Îndeosebi în ultimii săi ani, Freud a insistat mult asupra congruenţei dintre gândirea raţională, cu formele ei tipice de manifestare: „autoobservarea, autocritica şi autointerdicţia”, şi dezvoltarea civilizaţiei. În *Moise şi monoteismul*, el arăta cu o mare claritate că civilizaţia se înfăptuieşte prin dominarea treptată a spiritualităţii asupra simţurilor şi a senzorialităţii. „În competiţia dintre percepţia senzorială directă şi aşa-numitele procese intelectuale superioare” progresul ar consta în aceea ca „decizia să fie luată în favoarea acestora din urmă, aşadar în favoarea reprezentărilor, reflecţiei şi raţionamentului logic” (Freud, e, p. 271).

În acest sens, o observaţie interesantă se referă la compararea modalităţilor „abţinerii” de la satisfacerea instinctelor; ea poate fi impusă din afară sau, dimpotrivă, poate fi hotărâtă de individ, *sponte sua.* Desigur, în ambele cazuri, interdicţia declanşează o „tensiune dureroasă”, durabilă, o frustraţie, care „nu se stinge repede”. Însă în

cel de-al doilea caz, când renunţarea constituie o autodecizie, adoptată la instigarea supraeului („succesor şi reprezentant al părinţilor şi educatorilor care au supravegheat acţiunile individului în primii săi ani de viaţă”), inhibarea pulsiunilor aduce, pe lângă o „inevitabilă neplăcere”, şi „o plăcere sui-generis, un fel de satisfacţie substitutivă” (*ibidem*, p. 270). Este, în mod clar, o recompensă în orizontul autonomiei persoanei.

În *Angoasă în civilizaţie*, unul dintre cele mai importante texte pe care le-a scris, de fapt, cântecul său de lebădă, Freud analizează modul în care se petrece în vremea noastră convertirea instinctelor în particularităţi de caracter. Un exemplu îl constituie transformarea interesului primordial arătat de copil funcţiei excretorii în trăsături „de mare valoare şi foarte bine-venite”, cum ar fi: parcimonia, simţul ordinii, gustul pentru curăţenie. Un al doilea exemplu, încă mai relevant, este al deplasării pulsiunilor libidinale spre mecanismul „sublimării”, care substituie unui obiect şi unui scop primitiv sexuale, noi scopuri şi noi obiecte, incomparabil mai înalte în stima oamenilor. Sublimarea permite, în adevăr, activităţilor psihice superioare, ştiinţifice, artistice sau ideologice, să se împlinească în opere de creaţie, care joacă un rol covârşitor în viaţa „civilizată”. În fine, în al treilea rând,

spre deosebire de Norbert Elias care considera că procesul civilizării se înfăptuieşte prin deturnarea experienţelor intens emoţionale şi disturbatoare, ca sadismul şi violenţa, dinspre centru spre periferia societăţii (închisori, secţii de poliţie), Freud socotea că cel mai important aspect al chestiunii îl constituie „renunţarea” la pulsiunile instinctuale. Dar asta înseamnă că, în complicata economie a psihicului, mecanismul reprimării ori refulării poate juca uneori un rol eminamente pozitiv (*ibidem*, p. 320 – 321).

Lipsit de iluzii, Freud îşi dădea desigur seama că e vorba de un proces complicat, cu rezultate imprevizibile. „Supraeul comunităţii civilizate”, care întruchipează în fond principiile raţionalităţii şi conştiinţei etice compatibile cu starea actuală a omenirii, emite exigenţe şi impune directive pe care le crede psihologiceşte corespunzătoare individului. Eroare! „Chiar la omul pretins normal, dominarea sinelui de către eu nu poate depăşi anumite limite. A cere mai mult înseamnă a-i provoca subiectului o opoziţie sau o nevroză sau a-l face nefericit*”. (ibidem*, p. 362) Şi atunci se pune întrebarea, actuală în 1930, dar cu atât mai actuală în zilele noastre: „Va putea progresul civilizaţiei, şi în ce măsură anume, să domine perturbările aduse vieţii în comun de pulsiunile umane de agresiune şi autodistrugere? „Oamenii de azi – continuă Freud – au

împins atât de departe dominarea forţelor naturii, încât, cu ajutorul lor, le-a devenit uşor să se extermine reciproc până la cel din urmă. Ei o ştiu bine şi aceasta este ceea ce explică o bună parte din neliniştea lor actuală, din nefericirea şi angoasa lor”. Deşi e de aşteptat, cum se exprimă gânditorul în termeni alegorici, ca „puterea cosmică” a Eros-ului să facă un efort spre a se împotrivi lui Thanatos, soarta bătăliei e incertă. Pronosticul rămâne de aceea rezervat: „Cine ar putea… să prevadă deznodământul?” (*ibidem*, p. 364).

Conceptul psihanalitic de „interpretare”

Contribuţiile remarcabile aduse de Freud în cucerirea pentru ştiinţă a întinsului, enigmaticului şi controversatului domeniu al inconştientului se sprijină pe utilizarea unei tehnici specifice de cercetare, denumite cu termenul, deja supradeterminat, de „interpretare”. Conceptul a fost pentru prima dată folosit de creatorul psihanalizei în lucrarea sa din 1900, *Traumdeutung*, însă într-un sens cu totul diferit de cel consacrat de hermeneutică. Deosebirea e capitală şi se cuvine s-o precizăm.

La primă vedere, hermeneutica tradiţională se

întâlneşte cu psihanaliza în urmărirea aceluiaşi scop: descoperirea sensului ascuns, în speţă, recuperarea conţinutului latent ce subzistă îndărătul conţinutului manifest. Deosebirile majore decurg din „obiectul” investigării. Hermeneutica se situează în zona de veghe a conştiinţei şi a raţionalităţii; ea se concentrează asupra manifestărilor voluntare, intenţionale, ale vorbirii şi scrierii, asupra producţiei de discursuri şi texte (luând termenul în accepţia sa scriptică, cea mai răspândită). În schimb, psihanaliza se ocupă de zonele tenebroase ale sufletului, de manifestările inconştientului, ieşite de sub orice control raţional: problema ei este să clarifice şi să explice acele forme de descărcare a energiei psihice (pulsiuni, obsesii, dorinţe refulate, nevroze etc.) care îi motivează subiectului, fără să-şi dea seama, judecăţi şi conduite, iar în cazurile patologice îi provoacă suferinţe şi boală.

Spre a-şi atinge obiectivul, hermeneutica se serveşte de metode, care, în esenţă, au în vedere – aşa cum Schleiermacher a arătat încă acum 170 de ani – două direcţii principale, una de tip exegetic (analiză filologică, istorico-literară, retorică, dar şi „comprehensivă” în felul lui Gadamer, ori impresionistă, în felul lui G. Călinescu), alta de tip psihologic (prin identificare şi „transfer

empatic”, cum procedează Georges Poulet, ori prin conjecturi asupra intenţiilor autorului, cum a teoretizat E.T. Hirsch). Mai recent s-au adăugat şi alte tehnici, dintre care unele foarte prolifice, ca de exemplu cele utilizate de diversele şcoli ale „receptării”, de la Hans Robert Jauss la Stanley Fish.

Psihanaliza recurge la cu totul alte procedee. Cel dintâi, folosit de Freud însuşi în *Traumdeutung*, nu are nimic comun cu o exegeză critică. O deosebire esenţială constă în faptul că autorul îşi construieşte teoria obiectului pornind de la experienţa clinică şi observarea propriilor vise. Marele număr de cazuri analizate (223 de vise!) îi servesc să formuleze şi să verifice ipoteza că visul constituie manifestarea deturnată a unei dorinţe inconştiente, ceea ce scoate din joc explicaţiile de tip „cheia viselor”, care se bazează pe simboluri tipice, având aceleaşi semnificaţii pentru toată lumea.

O altă diferenţă notabilă rezidă în caracterul „ştiinţific” al interpretării. În contrast cu criticul literar, Freud nu-şi propune să facă lizibil un sens obscur (deşi intră şi lucrul acesta în agenda sa), nici să evalueze obiectul (încercând să-i demonstreze superioritatea estetică); scopul său este să explice „cauza” viselor, prin scoaterea la iveală a conţinutului latent, obligat să se

deghizeze din raţiuni defensive. Şi cum explicaţia căutată e condiţionată de punerea în lumină a unor mecanisme psihice nelămurite pe deplin, a căror confirmare şi detaliere se săvârşeşte în timp, prin aproximări succesive, Freud simte nevoia să-şi completeze mereu textul cărţii. Cu fiecare nouă ediţie, el se străduieşte să aducă îmbunătăţiri, şi nu atât în ameliorarea relatării narative, cât în dezvăluirea şi precizarea unor aspecte trecute cu vederea. Astfel este de semnalat în mod special capitolul introdus în 1914, care atribuie în interpretarea viselor un rol auxiliar şi „simbolurilor tipice”, repertoriale şi impersonale, aparţinând popularelor „chei” ale viselor. „Nu poate fi vorba – scrie Freud – pentru motive ţinând de critica ştiinţifică, să ne lăsăm în voia capriciilor interpretului, cum a făcut-o Antichitatea… Iată de ce suntem datori să combinăm două tehnici: ne vom baza pe asociaţiile de idei ale celui ce visează, adăugând însă la ceea ce lipseşte cunoaşterea simbolurilor pe care o posedă interpretul”. (Roudinesco, p. 515)

Al doilea tip de interpretare psihanalitică, absolut specific, este cel angajat în scopuri terapeutice, în tratamentul unor afecţiuni nervoase (nevroze, obsesii, isterie, paranoia etc.). În acest caz, interpretarea nu se mai fondează pe lucrarea unui subiect de sine stătător, ca în

hermeneutică, ci pe cooperarea dintre subiect (pacient) şi interpret (analist). Travaliul propriu-zis interpretativ îl asumă, fără să bage de seamă, chiar subiectul; analistului îi revine mai ales rolul unui regizor discret, care induce o stare de încredere şi de securitate, astfel încât să permită subiectului să se confeseze fără stânjeneală şi reticenţe.

Fiindcă – şi în aceasta constă marea noutate adusă de Freud – miezul interpretării psihanalitice rezidă în provocarea subiectului de a spune „tot ce-i trece prin minte” în legătură cu visul, obsesia, nevroza etc. care fac obiectul investigaţiei. Această „lăsare în voia asociaţiilor libere, cu păstrarea fermă a reprezentării iniţiale” (incidentul originar, de natură inconştientă) (Freud, b, p. 127), se justifică prin faptul că orice frântură de gând care ne traversează conştiinţa nu e un pur hazard, ci rezultanta unei determinări, chiar dacă invizibile. Dacă „prima amintire” a evenimentului traumatic nu constituie „cheia” problemei, ea nu este totuşi tară legătură cu soluţia. Chestiunea e doar ca subiectului să i se favorizeze exprimarea absolut liberă, fără nicio constrângere, în aşa fel încât, pe parcursul (de obicei) al mai multor şedinţe, să se adune un material consistent, cu ajutorul căruia să se poată ajunge la înţelegerea a ceea ce stă probabil la rădăcina turbulenţei psihice respective.

Găsirea cauzei, deci a sensului ascuns, este un proces laborios şi dificil. Pe de o parte, fiindcă nu e deloc uşor ca subiectul să-şi înfrângă inhibiţiile şi să vorbească absolut liber, fără autocenzură. Pe de altă parte, pe măsură ce se conturează dorinţa refulată, cel mai adesea surprinzătoare şi nu o dată scandaloasă (de exemplu complexul lui Oedip), pacienţii îşi improvizează sisteme defensive, de care se agaţă cu disperare. Problema nu este atât că „nu sesizează”, cât că „nu acceptă” revelaţiile treptate ale travaliului analitic (fiindcă le contrariază educaţia primită, convingerile religioase, îndeosebi poate imaginea despre sine etc.).

Un rol important în învingerea rezistenţelor îl joacă operaţiile de „transfer”: ele comportă deplasarea investiţiilor afective de la ceea ce – într-o primă fază – îi repugnă subiectului (spre exemplu sexualitatea infantilă) spre persoana analistului însuşi, de care se întâmplă, pare-se destul de frecvent, să se ataşeze necondiţionat. Până la un punct, dacă e temperat, elanul acesta erotic poate influenţa în sens pozitiv tratamentul. Dacă însă el dobândeşte prea multă importanţă, atunci „încetineşte considerabil anamneza” şi tinde să se transforme într-o rezistenţă suplimentară (care complică situaţia, prin refularea iubirii neîngăduite faţă de analist, ceea ce, în

clar, înseamnă apariţia unei noi nevroze!). Există însă şi posibilitatea manifestării neaşteptate a unui sentiment de ostilitate (care anulează atitudinea de încredere în analist, indispensabilă curei), în ambele cazuri, continuarea şi succesul tratamentului depind de readucerea transferului la proporţii normale (Freud, b, p. 358 – 360).

Chiar şi din aceste notaţii sumare se desprinde marea responsabilitate ce revine interpretului-analist. El trebuie să asculte mai mult decât să vorbească, să orienteze cu tact raporturile cu subiectul pentru a evita (sau a diminua) fixaţiile produse de transfer, în sens pozitiv sau negativ, să se abţină de a împărtăşi sugestii ori recomandări (care se pot lesne converti în tendinţe proiective). I se cere îndeosebi ca în operaţia de suprimare a refulării (sau refulărilor), care echivalează cu substituirea inconştientului prin conştient, să facă astfel încât rezultatul analizei să nu pară prefabricat, să se impună ca o rezultantă a unui travaliu realizat în comun. Ludwig Binswanger merge şi mai departe: el pretinde că interpretarea ar consta „într-o dezvăluire a sensului inconştient printr-o mişcare de «du-te-vino» între o comprehensiune sistematic-raţională a economiei şi a dinamicii pacientului şi o comprehensiune psihologică specifică a singularităţilor inconştientului” *(Diet, de la*

Psychan., p. 370). De aceea, psihanalistului nu-i este suficientă capacitatea abordării ştiinţifice şi sistematice, îi e necesară în plus o aptitudine de articulare nemijlocită la dimensiunea pulsională a existenţei.

Potrivit formaţiei sale scientizante, Freud şi-a pus mereu problema acurateţei metodologice şi a controlului rezultatelor. El a avertizat în repetate rânduri asupra primejdiilor ce pândesc psihanaliza, datorită tendinţei analistului de a se proiecta în materialul de observaţie ori de a trage concluzii pripite. În condiţiile în care inconştientul nu poate fi studiat decât indirect, pe cale empirică şi speculativă, există, fireşte, un teren prielnic pentru derive şi exagerări. Uneori, în lipsa spiritului critic, analistul poate cădea, pur şi simplu, în maladiile pacienţilor săi, spre pildă într-o atitudine paranoică, pe care Freud o descrie astfel în *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (1904): „Pe când omul normal admite o categorie de acte accidentale care nu au nevoie de motivaţie, categorie în care aşază o parte din propriile sale manifestări psihice şi acte ratate, paranoicul refuză orice element accidental în manifestările psihice ale altuia. Tot ce observă la ceilalţi este pentru el semnificativ, deci susceptibil de interpretare”. Nu mai puţin nociv este aşa-numitul „delir de interpretare”, caracterizat prin

„preponderenţa unui motiv persecutoriu şi a unui raţionament monoideic care împinge subiectul să se avânte în construcţii halucinatorii” (Freud, b, p. 578).

Preţioase şi neaşteptate observaţii asupra practicilor analitice a făcut Wittgenstein într-un manuscris publicat postum, de-abia în 1966. Comunitatea ştiinţifică a avut surpriza să afle, cu acest prilej, că spiritul hipercriticist şi problematizant al autorului *Investigaţiilor filosofice* s-a numărat printre cititorii atenţi ai lui Freud. Dintre remarcile sale, o reţin pe cea care vizează rezultatul curei psihanalitice: „Rectitudinea interpretării e în funcţie de criterii variate, de exemplu: a) ce spune sau prezice analistul pe baza propriei sale experienţe trecute; b) către ce este condus pacientul prin asociaţiile sale libere *(freier Einfalt).* Ar fi interesant şi important de a observa în general o coincidenţă a acestor două criterii. Ar fi însă suspect să pretindem (cum pare s-o facă Freud) că ele trebuie să coincidă întotdeauna” (Assoun, p. 88). Wittgenstein atrage atenţia asupra rolului pe care-l joacă limbajul în constituirea „efectului de asentiment”. Şi afirmă încă, maliţios, că interpretarea psihanalitică furnizează totuşi, în esenţa ei, nu atât „explicaţii”, cât „descrieri suplimentare” prin comparaţii şi „grupări de cazuri”, având şi un caracter „estetic”, întrucât e

preocupată în mare măsură de adeziunea subiectului.

Voi încheia, oprindu-mă la un articol al lui Freud din 1937, semnalat în mod special de un comentator (Paul-Laurent Assoun), în care bătrânul savant, răspunzând obiecţiilor făcute, altfel cu deferenţă, de un anonim (Assoun se întreabă dacă nu era cumva vorba chiar de Wittgenstein), preconizează conceptul de „construcţie”, ca o specificare a celui de „interpretare”, în sensul de a o „motiva” mai credibil în ochii pacientului pe aceasta din urmă. Procedând astfel – speră Freud, cu umor –, oponentul său anonim va putea să decidă: fie este de acord – şi atunci, cu atât mai bine; fie nu este de acord – şi atunci va da totuşi dreptate, în mod indirect, analistului, întrucât chiar şi „opoziţia” sa e relevantă; ea induce în limbajul psihanalizei o acceptare deghizată! Deşi grav bolnav (mai avea un an de trăit), Freud manifesta aceeaşi excepţională vigoare intelectuală, care l-a caracterizat întreaga viaţă (Assoun, p. 62).

Aplicaţii psihanalitice la literatură

Între psihanaliză şi literatură există o relaţie de complementaritate; ambele se ocupă de studiul psihicului omenesc, însă din unghiuri diferite: cea dintâi procedează

ştiinţific, voind să ne arate cum stau lucrurile, în exactitatea prezenţei şi a desfăşurării lor; cea de-a doua inventează ficţiuni spre a pune în evidenţă ce devin lucrurile, într-o ordine a posibilului. Pe acest temei, nu e de mirare că, încă din faza constituirii, psihanaliza şi-a manifestat interesul faţă de literatură, căreia i-a cerut desigur nu obiecte de desfătare estetică, ci exemple de vise, nevroze sau fantasme, a căror elucidare să-i confirme ipotezele.

În 1907, ocupându-se de romanul *Gradiva* de W. Jensen, Freud încearcă să clarifice ceea ce-i separă pe scriitori de analişti: „Modul nostru de a lucra constă în observarea conştientă la ceilalţi a proceselor psihice care se abat de la normă, cu scopul de a le explica şi de a enunţa regulile formării lor. Scriitorul, în ce-l priveşte, procedează altfel; el îşi dirijează atenţia în propriu-i suflet asupra inconştientului, căruia îi pândeşte manifestările şi le îmbracă într-o expresie artistică, în loc să le reprime printr-o critică lucidă. În chipul acesta, el îşi extrage din sine însuşi şi din propria-i experienţă ceea ce noi aflăm de la alţii: căror legi li se supune activitatea inconştientului. Însă el n-are nevoie să-şi formuleze aceste legi, nici măcar n-are nevoie să şi le reprezinte clar; pentru că mintea sa le implicitează, ele se găsesc încarnate în creaţie (Freud, a,

p. 37).

E interesant că Jensen, invitat în cercul psihanalitic al lui Freud, la dezbaterea romanului, a negat în termeni categorici că la elaborarea acestuia ar fi jucat vreun rol teoriile psihanalitice şi s-a declarat surprins de interpretarea dată povestirii sale. Dar faptul că un autor contestă, cu bună-credinţă, că ar fi avut intenţiile pe care i le atribuie specialiştii, faptul că el nu e în stare să-şi controleze fluxul imaginaţiei creatoare nu face decât să confirme funcţionarea „oblică” (oblică până la perversitate!) a inconştientului. Analiza *Gradivei* demonstrează, în orice caz, că psihanaliza, cel puţin în versiunea fondatorului ei, nu-şi propune să favorizeze lecturi interpretative ale ficţiunii, cu scop critic ori estetic, ci să descopere felul cum se disimulează în structurile operei pulsiunile şi dorinţele refulate ale autorului. Freud s-a menţinut fără abateri, în tot lungul carierei, pe poziţia de principiu că literatura – aşa cum scrisese în 1909 – este o „activitate ludică, de tip arhaic şi narcisic”, având calitatea să ofere o „satisfacţie compensatorie”, dar, în acelaşi timp, şi o joacă subtilă a spiritului creator, care trebuie valorizată prin ceea ce are specific.

Starobinski citează un text interesant, Dostoievski şi paricidul, unde se disting în personalitatea marelui scriitor

patru componente: poetul, nevrozatul, moralistul, păcătosul. „Din nefericire, spune Freud, analistul e obligat să depună armele în faţa poetului”. El poate însă studia cu folos psihologia autorului, modalitatea în care aceasta se reflectă în creaţie. „Astfel de cercetări arată ce factori au suscitat-o şi ce materie primă i-a fost impusă de destin. E o sarcină deosebit de atrăgătoare să studieze legile psihicului omenesc pe individualităţi ieşite din comun”. (Starobinski, p. 237) Aşadar, potrivit creatorului ei, psihanaliza dispune de mijloacele necesare analizării complexelor, frustraţiilor, fantasmelor etc., ca simptome, descoperindu-le cauzele şi stabilindu-le incidenţa asupra creaţiei. Ea nu are însă competenţa de a explica „geniul” scriitorului, faptul că frustraţiile, complexele etc. produc îndeobşte nevroze, dar în anumite cazuri, când e vorba de mari scriitori, se află la originea unor opere admirate universal. Ca şi în privinţa vulgatei marxiste, se poate afirma că aflarea a tot felul de detalii privind biografia autorului şi circumstanţele în care a lucrat ne edifică asupra preliminariilor creaţiei, dar nu ne permite nici să înţelegem mijloacele specifice prin care e construită opera, nici să-i motivăm valoarea artistică.

Dar dacă psihobiografia, cu centrarea ei pe inconştientul autorului, rămâne pentru critica literară de

un interes mărginit, se pune întrebarea dacă orientarea cercetării spre inconştientul textului însuşi n-ar putea conduce la rezultate mai spectaculoase? Răspunsul pare afirmativ, deşi, din numeroasele tentative întreprinse în această direcţie, puţine s-au dovedit realmente fructuoase. Mă voi opri la un singur exemplu, cel al lui Charles Mauron, ale cărui lucrări, *L'inconscient dans l'oeuvre et la vie de Racine* (1957) şi, mai ales, *Des métaphores obsédantes au mythe personnel* (1962), au stârnit oarecare vâlvă în anii 60. Meritul lor rezidă în aceea că, pe de o parte, ele respectă, mai mult decât alte aplicaţii psihanalitice, specificitatea literară a textelor, iar pe de altă parte, că uzează de o tehnică ingenioasă, cu un rol similar celui jucat de „asociaţiile libere" folosite în tratamentul nevrozelor.

Totul începe de la lectura atentă a textului studiat. Cercetătorul nu ia în considerare niciun element al tradiţiei interpretative, operând pe cât posibil fără apriorisme, într-o stare deliberat ingenuă. Sarcina lui este să reţină configuraţiile recurente (cuvinte, sintagme, tropi), care apar în mai multe opere diferite ale aceluiaşi autor. Suprapunerea unora peste altele dă naştere unor „reţele" care ţes în cadrul lor, în mod involuntar, conexiuni, sugerează raporturi şi preconizează trăsături

relevante, neobservate până atunci. Nu e vorba deci de o comparare a textelor, care ar confrunta conţinuturi conştiente şi ar implica subiectivitatea interpretului, ci de o suprapunere efectuată pe baza existenţei clare a unor similitudini necăutate şi în ordinea impusă de logica apariţiei lor. Tehnica e astfel „obiectivă” şi pare irefutabilă. În ultimă instanţă, ea duce la recuperarea a ceea ce Mauron numeşte, cu o sintagmă destul de ambiguă, „mitul personal” al autorului. (Spun „ambiguu” pentru că expresia poate induce ideea „imaginii” pe care scriitorul vrea s-o proiecteze despre sine sau, dimpotrivă, ideea „structurii inconştiente” aflată la temelia operei. Cea de-a doua variantă e evident cea creditată de Mauron.) „Această structură psihică a scriitorului – afirmă Mauron – îi determină până la un anumit punct opera. Până la ce punct? N-o ştim şi **nici** n-o putem decide a priori… E necesar să scrutăm fiecare operă în profunzime spre a putea citi, în transparenţă, psihicul creatorului ei”. (Mauron, p. 19)

Partea vulnerabilă a teoriei lui Mauron rezidă în faptul că suprapunerea nu este şi nu poate fi un act impus exclusiv de prezenţa unor recurenţe textuale. Criticul „ştie” dinainte ce vrea să demonstreze, de pildă, că Don Juan este imoral; de aceea, el construieşte „reţelele

asociative” în „această” perspectivă (deşi trăsăturile psihologice ale personajului, luate una câte una – cum s-a observat de altfel –, spirit, inteligenţă, mobilitate, arta şi plăcerea seducţiei, capacitatea duplicitară etc., nu trimit neapărat la un caracter pervers) (Ravoux-Rallo, p. 45). Dilema este că nu ne putem angaja în „suprapuneri” fără o ipoteză prealabilă, însă ipoteza prealabilă predetermină, vrând-nevrând, rezultatul anchetei. Este vechea poveste: scoatem din sac exact ce tot noi am introdus acolo. Prin aplicarea metodei sale, Mauron n-a reuşit să fie mai ştiinţific decât alţi cercetători; el n-a făcut decât să producă o serie de interpretări, mai mult sau mai puţin ingenioase, care s-au alăturat celor efectuate înainte ori după el, cu ajutorul altor metode. Ne-ar trebui o mare doză de iluzie ca să le atribuim un coeficient superior de obiectivitate.

8. Fundamentul prereflexiv (*Background*)

Pentru a ne putea înţelege unii cu alţii, fiecare membru al comunităţii posedă o serie de reguli, abilităţi, cunoştinţe, unele explicite, cele mai multe implicite, încorporate sau memorate şi intrate în reflex, pe care practica relaţiilor interpersonale şi, în genere, participarea

la viaţa socială le pun în evidenţă şi în stare de funcţiune, ori de câte ori e nevoie. În ultimele decenii, câţiva reprezentanţi eminenţi ai filosofiei limbajului şi ai spaţiului social au abordat studiul acestui „fundal”, slab sau deloc conştientizat, care se află însă la temelia capacităţii comprehensive şi comunicaţionale a oricărui subiect. L-au denumit *Background* (Searle), „lume trăită” (Habermas), „cunoaştere prereflexivă” (Taylor), „habitus” (Bourdieu). Fără a fi coincidente sau interşanjabile, aceste concepte au în vedere ceva comun: anume identificarea unui ansamblu de disponibilităţi cognitive, corporale, culturale etc. induse în fiecare dintre noi de practica socială. „Fundalul” automatizează o serie de comportamente des repetate, fixează adaptările reuşite în cadrul a diverse activităţi, transformându-le în stereotipuri, şi ţine în rezervă scheme orientative spre a face faţă multiplelor provocări ale realităţii, totalizând astfel un anume *know how* corporal.

Luarea în considerare a „Fundalului”, ca suport, depozit, set de capacităţi, presupune o răsturnare fundamentală a felului de a-l privi pe om. Spre deosebire de epistemologia clasică (Descartes), restrânsă la studiul individului ca agent monologic şi spaţiu interior dezincarnat (spirit), subiectul de care se ocupă modernitatea este socialmente constituit. El cuprinde –

cum arată Charles Taylor – şi „corpul”, şi pe „ceilalţi”. Nu mai e conceput, în primul rând, ca „loc al reprezentărilor”, ci ca o fiinţă angajată, care acţionează în şi asupra lumii.

E obligat să-şi controleze vecinătăţile, să-şi supravegheze imaginea de sine şi să coopereze cu alţii, în calitate de „co-agent”. Taylor stăruie asupra actelor „dialogice”, efectuate în cuplu, de felul conversaţiei, dansului, tăierii buştenilor cu ferăstrăul etc. În aceste situaţii, nu are loc o simplă coordonare între parteneri, ci o acomodare, asumarea, prin tatonări reciproce, a unui ritm comun, o armonizare progresivă a gesturilor, mimicii, iniţiativelor, foarte greu, dacă nu imposibil de conceptualizat. Dacă am limita înţelegerea doar la cogniţie şi reprezentări, ar fi imposibil să ne explicăm ce se întâmplă în cazurile menţionate, mai ales că nu există nici reguli care să ghideze comportamentele, nici noţiuni care să le clarifice. „Fundalul” îşi manifestă aici prezenţa imperativă. „Departe de a fi locul proeminent al înţelegerii – conchide Taylor – reprezentările nu constituie decât nişte insule în oceanul aprehensiunii practice şi neformulate a lumii”. (Taylor, b, p. 579 – 580)

John Searle defineşte *Background-ul* (Fundalul) drept „un set de capacităţi nonintenţionale sau preintenţionale care abilitează stările (cu funcţie)

intenţională” (Searle, e, p. 128). Într-o manieră concretă, mai puţin teoretizantă decât a gânditorilor europeni, el insistă asupra faptului că, sub raport pur literal, orice enunţ e subdeterminat, de unde, în principiu, posibilitatea mai multor interpretări, bazate pe îndeplinirea „condiţiilor de adevăr” (în cazul convingerilor) şi a „condiţiilor de satisfacere” (în cazul dorinţelor). În aceste situaţii, *Background-ul* este cel care, potrivit locului şi momentului, furnizează contextul necesar determinării sensului corect. Spre pildă, din punct de vedere literal, „a deschide” înseamnă acelaşi lucru în expresiile „deschid fereastra”, „deschid seiful”, „deschid şedinţa”, „Einstein a deschis o nouă epocă în istoria ştiinţelor”. Condiţiile de adevăr pe care le presupun propoziţiile respective nu sunt definite prin conţinutul lor semantic, însă, cu toate astea, noi ştim să distingem între a deschide o fereastră (răsucind mânerul), un seif (uzând de un cifru), o şedinţă (rostind o formulă convenţională), „o epocă” (în ştiinţele fizice). La fel, deşi o fereastră poate fi deschisă prin împingere, spargere, scoatere din tâţâni etc., vom alege de fiecare dată calea indicată de împrejurări. Faptul că ne oprim fără deliberare la soluţia potrivită se datorează Fundalului, cunoaşterii nearticulate a modului în care funcţionează lumea.

În acelaşi chip, în propoziţiile „tai cozonacul”, „tai lemne”, „tai o pârtie”, „tai cărţile”, verbul are o semnificaţie unitară, dar „condiţiile de adevăr” nu sunt precizate. Însă oricine ştie, în măsura în care posedă acelaşi *Background*, că un cozonac nu se „taie” cu toporul, lemnele cu cuţitul, că zăpada este „tăiată” de schiori, iar „tăierea cărţilor” nu este un sacrilegiu, ci o metaforă folosită la poker, prin care se înţelege oferta făcută unui partener de a separa în două pachetul de cărţi de joc spre a introduce aleatoriul în distribuirea lui. Dar expresia: „i-a tăiat nasul lui P”? Aici verbul e utilizat indirect, spre a sugera că cineva i-a dat o lecţie unui individ arogant, după cum în expresia „nu-l taie capul” se formulează o părere negativă despre intelectul cuiva. În ambele cazuri, avem a face cu metafore gramaticalizate (catahreze); când şi unde pot fi aplicate, depinde de cunoştinţele de „fundal”.

O altă funcţie a *Background-ului* este că furnizează abilităţile necesare decodificării percepţiilor (asimilez lucrurile pe care le văd categoriilor conceptuale de care dispun), ori înţelegerii secvenţelor de evenimente condensate în expresii laconice, de tipul *frames* (a merge la restaurant, a da un interviu pentru angajare) şi „scenarii” (a te căsători, atacarea diligenţei), ori, în fine, orientării dorinţelor şi credinţelor noastre prin dispoziţii

motivaţionale etc. (Searle, e, p. 132 – 137).

Searle ridică şi problema extrem de interesantă a raporturilor dintre *Background* şi inconştient. El neagă ideea destul de răspândită, susţinută, între alţii, de Chomsky şi de Fodor, că în comportamentele noastre de tipul învăţării gramaticii unei limbi naturale am utiliza o competenţă înnăscută, însă plasată la un nivel inconştient. Trimiterea la inconştient îi pare semioticianului american un mod expeditiv şi frivol de a rezolva o dilemă încâlcită. „De la Freud încoace am găsit folositor şi convenabil să vorbim cu uşurinţă despre inconştient fără să ne dăm osteneala de a explica precis despre ce este vorba. Imaginea pe care o avem despre stările mentale inconştiente e că ele ar fi asemenea celor conştiente, minus conştiinţa. Dar ce înseamnă asta exact? N-am găsit un răspuns satisfăcător la această întrebare nici la Chomsky ori la Fodor, dar nici chiar la Freud. Ca s-o spun fără menajamente, cred că în cele mai multe abordări ale inconştientului de către ştiinţele cognitive n-avem o idee clară despre ce discutăm". (*ibidem*, p. 128) Drept care, întrucât ştie că *Background*-ul este o structură cauzală neuro-fiziologică a stărilor intenţionale, dar ignoră în ce fel are loc procesul determinativ, Searle decide, ca bun pragmatist, să descrie varietatea tipurilor de funcţionare a

Fundalului „la un nivel superior”, în perspectiva efectelor produse, fără a ancheta „dedesubt”, aşa cum am şi văzut în exemplele de mai sus.

El sugerează totuşi, fără să intre în detalii, că în multe cazuri acţionăm ca şi când ne-am conforma unor reguli, deşi în realitate suntem ghidaţi de obişnuinţe sau deprinderi, care se automatizează prin experienţe repetate de nenumărate ori. Purtarea indivizilor în situaţii recurente are alura unui mecanism, fără a fi „în sine un sistem de reguli” şi fără a include „reprezentări” ale regulilor respective (*ibidem*, p. 146). În alţi termeni, Searle pledează „pentru adăugarea unui nou nivel la explicaţia privind anumite tipuri de comportament social”, în afara celor clasice, ale conştientului şi inconştientului; ar fi vorba de un nivel intermediar, pe care-l numeşte „diacronic”, fiindcă se formează în decursul vremii, dar care ar fi mai adecvat numit „habitudinal”, al deprinderilor şi uzurilor încorporate.

Teoria ghidării după reguli a lui Wittgenstein poate fi apropiată de tezele lui Searle. În esenţă, Wittgenstein deosebeşte regulile cu aspect coercitiv ale matematicii de cele ale practicii sociale. Primele sunt univoce, independente de noi şi descrise în termeni de „mecanism mental”, cele din urmă nu dispun de standarde de

corectitudine şi se bazează pe convenţii rezultate din exersarea îndelungată a aceloraşi comportamente. Spre exemplu, „o persoană se ia după indicaţiile unui semnalizator numai dacă există un mod obişnuit de a folosi semnalizatorul, un obicei” (Wittgenstein, e, p. 198). Şi asta întrucât „orice semn prin el însuşi pare mort. Ce îi dă viaţă? E viu prin folosinţă. Respiră oare viaţa în el? Sau uzul îi dă viaţă?” *(ibidem*, p. 432).

Regulile de care ne servim în viaţa socială au o natură colectivă, bizuindu-se pe un acord implicit. Transformarea lor în deprinderi denotă o adaptare la cerinţele evoluţiei: dacă am conştientiza în fiecare clipă gesturile ori acţiunile pe care le facem, am fi exasperaţi de mărunţişuri şi incapabili de a ne concentra pe esenţial. Memorarea acţiunilor familiare, de rutină, îndeplinite în mod necesar şi repetat, duce la schimbarea lor în habitudini, iar acestea, după cum ştim, în situaţii normale (în care nu intervine nimic neprevăzut), funcţionează maşinal: când conduc automobilul şi execut o depăşire, nu mă mai gândesc la modul de a opera cu schimbătorul de viteze, când mă aflu în compania unor persoane aparţinând unor categorii situate ierarhic diferit, uzez fără ezitare de registrul lingvistic adecvat (mai sus, egal, mai jos), când dau peste propoziţii de tipul: „Pune-ţi pofta-n cui”, percep

instantaneu condiţiile de adevăr implicate ş.a.m.d.

Dacă în cazul lui Searle conceptul de *Background* are o clară conotaţie semiotică, el devine la Habermas puternic încărcat sociologic. Denumirea de „lume trăită" pare a proveni de la Husserl, care o introdusese în *Criza ştiinţelor europene* ca un soi de fundament refulat al sensului, un context prealabil, constituit din practica naturală şi experienţa nemijlocită a fenomenalităţii cotidiene. La Habermas, „lumea trăită" desemnează o cunoaştere nontematizată, implicită şi nonreflexivă. Ea este caracterizată de imediatitate, aspect totalizant („mă găsesc mereu deja într-o lume intersubiectiv împărtăşită", având un centru şi limite poroase), de holism (deşi aparent transparentă, „lumea trăită" pare impenetrabilă prin aglomerarea şi întrepătrunderea componentelor) (Habermas, g, p. 93).

Conceptul de „lume trăită" trimite la o cunoaştere intuitivă privind felul de a stăpâni o situaţie dată. Funcţionează ca un „sol", care „îndiguieşte contingenţa cât mai aproape de experienţa însăşi" şi inspiră un sentiment de certitudine, ca şi cum „ar înălţa un zid protector împotriva surprizelor". Tocmai fiindcă nu formează o „cunoaştere" veritabilă, dispune de siguranţa echilibristului pe sârmă, care se mişcă dezinvolt şi fără

teamă câtă vreme nu e conştient de pericolul ce-l paşte.

Habermas insistă că „lumea trăită” conţine şi un „depozit verbal structurat de ipoteze de arierplan, reproduse sub forma unor tradiţii culturale. „Graţie acestor disponibilităţi ţinute în rezervă, participanţii la comunicare posedă diverse opţiuni interpretative care le permit să nu fie luaţi prin surprindere de ceea ce se întâmplă. „În practica comunicării cotidiene – notează Habermas – nicio situaţie nu este riguros necunoscută”. Iar subiectul, devenit agent sau actor, e deopotrivă „iniţiatorul” unor acţiuni de care e responsabil, fiind, în acelaşi timp, şi un „produs” al tradiţiilor în care se înscrie (Habermas, f, p. 432 – 434).

O remarcă interesantă a lui Vattimo, cu care de altfel ne vom mai întâlni în alt context, este că, prin caracteristicile lui normative, conceptul de „lume trăită” al lui Habermas e legat de trăsături istoric definite ale societăţii occidentale. Cu alte cuvinte, vorbind din interiorul unei tradiţii precise, el ar construi o structură transcendentală a oricărei posibile „lumi a vieţii”, extrapolând la nivelul unei universalităţi metafizice ceea ce e doar regional (Vattimo, b, p. 29).

Ultimul gânditor pe care-l evoc în problematica Fundalului este Pierre Bourdieu. Nu numai că el

relativizează noţiunea de „regulă” (care nu ne „constrânge”, doar ne „ghidează” – cum arătase şi Wittgenstein), ci include „regularităţile fără regulă” în sfera unei cunoaşteri implicite, denumite cu un cuvânt ce a câştigat în timp o mare notorietate: „habitus”. Utilizarea acestui concept îi îngăduie lui Bourdieu să se distanţeze şi de umanismul clasic, care-i considera pe indivizi subiecţi independenţi, capabili să se autodetermine, dar şi de obiectivismul lui Lévi-Strauss, care-i transformase în simple „epifenomene ale structurii”. Contestând ambele extreme, deopotrivă mitice, habitus-ul ar trebui să inducă ideea că individul poate fi condiţionat şi, în acelaşi timp, să rămână creator. Cum? Datorită faptului că structurile mentale prin care este aprehendată lumea socială constituie, în esenţă, interiorizarea structurilor lumii sociale înseşi. „Produs” al acesteia, devenit o „practică”, un sens încorporat, habitus-ul întreţine cu realitatea „o veritabilă complicitate ontologică, principiul unei cunoaşteri fără conştiinţă, al unei intenţionalităţi fără intenţie şi al unei stăpâniri practice a regularităţilor lumii, care ne permit să-i anticipăm viitorul fără a a avea nevoie să-l postulăm ca atare” (Bourdieu, a, p. 22).

Utilizarea termenului „habitus”, ca instrument conceptual, permiţând atât explicarea reproductivă,

ritualică, a unor comportamente, cât şi inventarea de alternative, care modifică regula jocului, nu este o mişcare de „hocus pocus”; ea pretinde cercetătorului o bună familiarizare cu materia studiului şi un examen atent al circumstanţelor. După cum ştim, asimilarea unei limbi străine e, înainte de toate, o problemă de exerciţiu şi trăire în ambianţa vorbitorilor nativi, mai degrabă decât una de memorare a regulilor gramaticale. În unele cazuri, este desigur posibil ca, plecând de la sesizarea unor similitudini ori regularităţi, să existe posibilitatea de a ajunge la teoria corespunzătoare, însă adesea drumul e prea laborios şi prea puţin rentabil spre a fi parcurs. Tocmai de aceea clarificarea dialecticii dintre motivele explicite ale acţiunii şi schemele interiorizate, de origine subconştientă, prezintă un mare interes, dar nu e lesne de pus în lumină. „Condiţiile generate de habitus – constată ironic Bourdieu – n-au frumoasa regularitate a conduitelor deduse dintr-un principiu legislativ: habitus-ul este asociat cu nedesluşitul şi vagul. Spontaneitatea productivă care se manifestă în confruntarea imprevizibilă cu situaţii mereu reînnoite se conformează unei logici practice, cea a vagului, a aproximativului, care-i defineşte raportul obişnuit cu lumea”. (Bourdieu, a, p. 96; Boltanski, p. 153 – 161)

10. Condiţionarea socio-culturală a activităţilor cognitive

Am văzut până acum că, în pofida unor pretenţii trufaşe şi idealiste, modul nostru de a interpreta, departe de a fi autonom, se subordonează în realitate condiţiei de finitudine şi istoricitate a subiectului. Vrând-nevrând, individul este aservit structurilor lui anticipative, predispoziţiilor, prejudecăţilor, tradiţiilor, tuturor factorilor cuprinşi sub conceptul de „precomprehensiune", care-i îngrădesc gândirea şi i-o colorează partizan. Psihanaliza adaugă acestui contencios constatările ei, lucide, dar amare, privind fluxul inconştient al pulsiunilor şi extrema labilitate a controlului raţional. Pentru a încheia acest tablou lamentabil de destituire a spiritului din postura autocratică, de atotputernicie şi transparenţă, pe care o ocupa în aurora filosofiei moderne, la Descartes şi Leibniz, rămâne să vorbesc de o altă condiţionare puternică şi evidentă a activităţilor cognitive, cea socio-culturală.

Devenirea socială a individului

Spre deosebire de lumea animală, în care puii devin

rapid operaţionali şi productivi, purtându-şi singuri de grijă şi câştigându-şi hrana, puii de om au nevoie de o lungă perioadă de protecţie şi educare ca să ajungă în faza adultă. Mai întâi familia, apoi şcoala contribuie decisiv la formarea lor, în spiritul unui ideal, care variază desigur în funcţie de epoci şi mentalităţi, dar urmăreşte pretutindeni un acelaşi scop: aducerea individului la numitorul comun al limbajului, valorilor, normelor, simbolurilor societăţii în care trăieşte. Aceasta înseamnă constituirea Repertoriului, a unui corpus de cunoştinţe şi deprinderi, alcătuit dintr-o vulgată enciclopedică (de nivelul învăţământului elementar), o versiune esenţializată a tradiţiilor şi a credinţelor comunitare (religie, mituri, tabu-uri, aşa-zisele „evidenţe”), un memento interiorizat al principalelor reglementări ale convieţuirii colective (reguli de conduită faţă de autorităţi, bătrâni, femei, străini etc., modalităţi ale comunicării cu superiorii, inferiorii şi egalii etc.) (vezi şi P. Cornea, b, p. 86 – 90).

Tot acest proces de modelare a individului în lungul perioadei sale de formare a fost denumit de Konrad Lorenz, şi după el de Edgar Morin, cu termenul expresiv de *imprinting* cultural. Influenţa lui ar putea fi cu greu supraevaluată. Unul dintre cercetătorii care au aprofundat problema (J. Mehler) se exprima astfel: *„Imprinting*-ul

cultural se înscrie cerebral din prima copilărie prin stabilizarea selectivă a sinapselor, iar aceste inscripţii vor marca ireversibil spiritul individului în modul său de a cunoaşte şi de a acţiona” *(apud* Morin, b, p. 26). Amprenta indelebilă a celor dintâi experienţe e de o importanţă primordială, adesea decisivă în formarea viitorului adult.

Odată cu intrarea în adolescenţă, cu multiplicarea experienţelor de viaţă, progresele în dezvoltarea personalităţii, eventuala intrare în câmpul muncii sau în învăţământul superior, deschiderea spre sistemele de valori şi norme cu care se întâlneşte în câmpul social, subiectul îşi consolidează statutul de membru al colectivităţii, cu un coeficient mai puternic sau mai slab de integrare. *Imprinting*-ul rămâne – se înţelege –, dar pe el se grefează influenţe diverse, contradictorii – şi nu atât influenţe, cât reacţii asimilatorii, întrucât subiectul este angajat într-o bătălie adaptativă, pe care o duce în parte instinctiv, împins de pulsiuni şi dorinţe, în parte conştient, motivat de nevoia autoafirmării şi a câştigării unui „statut” identitar.

În societăţile moderne, diferenţiate, cu un ritm accelerat de dezvoltare, unde divorţul între generaţii devine uneori dramatic, el tinde, de la un moment dat, să evadeze sau măcar să ia distanţă în raport cu „grupul de

apartenenţă”, încercând să se afilieze unui „grup de referinţă”, care are în ochii săi marele avantaj de a fi ales, nu impus. De grupul de referinţă, deşi adesea extrem de labil, supus schimbărilor, uneori şi capriciilor celui ce-l domină, îl leagă idei comune, preferinţe de gust şi proximitate de convieţuire, precum şi putinţa comunicării directe, într-un limbaj specific, fără a plăti tribut convenienţelor.

— Solidaritatea este întărită de relativa opoziţie faţă de alte grupuri şi, în genere, de suspiciunea faţă de lumea adulţilor. În acelaşi timp, prin extinderea interacţiunilor în câmpul „cotidianului comun”, al profesiunii, *loisir*-ului şi culturii de masă, prin „cooperarea conflictuală reglată” (Bourdieu) cu membrii propriului grup, subiectul îşi conştientizează „statutul” şi învaţă să se descurce în „rolurile” ce-i sunt repartizate ori pe care şi le asumă voluntar.

Opresc aici această schiţă sumară care a urmărit să reamintească în ce fel societatea se autoproduce, socializându-i pe cei ce o compun. Procesul începe din anii fragezi ai copilăriei, desfăşurându-se în interacţiuni complexe, pe fundalul unui context în permanentă evoluţie. Aş vrea acum să stărui asupra câtorva din principalii factori sub influenţa cărora membrii societăţii

îşi construiesc şi-şi actualizează sistemul propriu de credinţe şi valori. Am vorbit mai sus de *imprinting-ul* cultural, de multiplicitatea interacţiunilor inter şi extragrupale, de solidarităţile impuse ori asumate. Coborând la un palier mai concret, aş vrea să fac mai clare modalităţile prin care, la nivelul „cotidianului comun”, oamenii parvin să se orienteze, să-şi determine alianţele şi adversităţile în planul ideilor, să-şi croiască drum prin mulţimea confuză şi contradictorie a informaţiilor, cunoştinţelor, punctelor de vedere care-i solicită. În ce măsură sunt ei liberi? în ce măsură sunt determinaţi? Nu voi deschide o discuţie filosofică, ci voi încerca, servindu-mă de achiziţii recente ale sociologiei şi psihologiei sociale, să schiţez cum se petrec în practică lucrurile.

Mă voi ocupa în cele ce urmează de credinţe şi reprezentări sociale, două dintre piesele majore ale echipamentului nostru cognitiv. Dar şi de rolul ideologiei, ca instrument de învestire şi manipulare a cugetelor. Intenţia mea nu este de a scrie un capitol de psihologie socială, ci de a continua ancheta asupra modalităţilor şi limitelor în care ideile şi interpretările noastre sunt influenţate ori condiţionate de factori interiori şi exteriori organismului uman. În acest sens, atât „credinţa”, cât şi „reprezentarea socială” sunt noţiuni-cheie întrucât fac

legătura, la un nivel accesibil, cu dispoziţiile înnăscute, intrările de informaţie şi activităţile rezultate (acte de vorbire, discursuri, acţiuni).

Credinţele

Teoria dispoziţională a credinţelor

Nimic nu este mai comun decât fenomenul pe care-l numim „credinţă” şi totuşi câte ambiguităţi şi întrebări neclarificate ne întâmpină când îl aducem în lumina unui examen critic! în faimosul său *Tratat asupra naturii umane*, David Hume atribuia credinţa mai mult părţii senzitive decât celei intelectuale a spiritului nostru: „Mărturisesc că nu pot să explic perfect acest sentiment, acest mod de a concepe. Putem utiliza cuvinte care exprimă ceva apropiat. Dar veritabilul său nume, numele potrivit, este credinţa. Oricine înţelege acest termen în viaţa curentă. În filosofie nu putem face nimic mai mult decât să afirmăm că spiritul «simte» ceva care distinge ideile de judecata născocirilor imaginaţiei. Tocmai aceasta le dăruieşte mai multă forţă şi influenţă, le face să apară de mai mare importanţă şi le constituie în principii directoare ale tuturor acţiunilor noastre” (Hume, p. 173 –

174). Psihologul francez Pascal Engel, căruia i se datorează una dintre cele mai recente sinteze asupra subiectului, observa şi el, de curând: „Nu avem încă o idee foarte limpede asupra locului pe care această noţiune ar trebui să-l ocupe în domeniul filosofic, în pofida (şi, fără îndoială, din cauza) ubicuităţii sale” (Engel, a, p. 10).

Cercetătorii actuali cad de acord că noţiunea de credinţă desemnează atât atitudinea subiectului care crede (factorul mental), cât şi, deopotrivă, conţinutul sau obiectul credinţei (factorul propoziţional). Ea se deosebeşte de „cunoştinţă” prin două trăsături esenţiale. În primul rând, nu consemnează certitudini (atestate experimental, practic sau demonstrativ), ci se ocupă cu lucruri îndoielnice, sub raport obiectiv. La întrebarea: „Când pleacă rapidul de Cluj?”, dacă mi se răspunde inechivoc: „La orele 9 a.m.”, conchid că mi se transmite o informaţie exactă, dacă mi se răspunde: „Cred că la orele 9”, deduc că locutorul nu e „sigur”, că-mi dă o „părere”, admiţând implicit că ar fi posibil să se înşele („A crede” înseamnă – cum vom vedea – şi „a fi convins”, dar şi „a fi de părere, a i se părea”). Deşi persistă o îndoială, el îşi consideră aserţiunea probabilă (de aceea o şi avansează). Caracteristică credinţelor e „atitudinea”, inducerea unui „asentiment” faţă de presupusul „adevăr” al conţinutului

semantic, care poate varia între o „convingere” puternică şi o „bănuială” fragilă. Credinţa nu e niciodată o enunţare prepoziţională neutră, ci o enunţare „cauţionată” personal de locutor. Altfel spus, ea nu este o simplă „opinie” sau o „informaţie”, ci un „punct de vedere”, care (în mai mare sau mai mică măsură) ne angajează, de unde şi relativa stânjeneală când se pune problema de a-l schimba. Credinţa îmi pare a fi mai mult atitudinală decât enunţiativă, cum înclina să considere şi David Hume.

În al doilea rând, spre deosebire de cunoştinţă, credinţa implică o „dispoziţie spre acţiune”. De ce s-a sinucis Romeo? Fiindcă o „credea” pe Julieta moartă. De ce mă aprovizionez de la magazinul Y? Fiindcă am „credinţa” că livrează mărfuri de calitate, la un preţ rezonabil. Ce părere au studenţii despre decanul Facultăţii? Unii îi aprobă autoritarismul, alţii i-l contestă, dar se feresc s-o spună. Reiese că credinţele pot fi false, sub raport obiectiv, deşi întovărăşite de un sentiment subiectiv de încredere absolută (cazul I); că ele pot fi plauzibile, atât sub raport obiectiv, cât şi sub raport subiectiv (cazul II); că ele sunt diferite, apropo de acelaşi obiect, fie că sunt exprimate sau tacite (cazul III).

În sensul larg al cuvântului, credinţa este, aşadar, o stare mentală presupunând asentimentul dat unei anumite

reprezentări sau judecăţi al căror adevăr obiectiv nu e nici garantat, nici însoţit de un sentiment subiectiv de certitudine. Ar fi vorba de ceea ce numim în mod obişnuit „opinie”, însă o opinie evaluată de locutorul însuşi în privinţa adevărului ei. În funcţie de gradul de garanţie obiectivă şi de încredere subiectivă, Pascal Engel a propus următoarea clasificare utilă a credinţelor (Engel, a, p. 10 – 12):

1. Când garanţia obiectivă e slabă sau foarte slabă, în pofida subiectului care crede cu putere contrarul – avem a face cu o opinie îndoielnică sau falsă, de felul „prejudecăţii”, „iluziei” ori „superstiţiei” (credinţa în fenomene supranaturale ori magice, în fantome, vrăjitorie etc.).

2. Când credinţele sunt susceptibile de a fi adevărate sau de a avea un anumit fundament obiectiv ori se află în curs de verificare – ne găsim în faţa unor „bănuieli”, „prezumţii”, „ipoteze”, „supoziţii”, „estimări”, „conjecturi”.

3. Când credinţele se bazează pe un puternic sentiment subiectiv de certitudine, fără însă a dispune de o acoperire obiectivă solidă – întâmpinăm „convingeri”, „dogme”, „afirmaţii doctrinare”.

În cazurile în care credinţa se dispensează de existenţa oricăror date sau garanţii obiective, deci

depăşeşte pragul opiniei, dar presupune un sentiment inebranlabil de certitudine interioară – avem a face cu o credinţă de tip religios *(foi).* Credinţele religioase (şi, în unele cazuri, aserţiunile ideologice) nu se supun regulilor obişnuite de validare: un credincios necondiţionat n-are nevoie de probe şi nu se lasă tulburat de contradicţia în care intră când este confruntat cu un adevăr empiric ostil; el crede cu tărie, împotriva oricărei evidenţe, reclamându-se de la un domeniu incompatibil cu raţionalitatea şi logica profană *(Credo quia absurdum)***.**

O a doua definiţie, mai îngustă, dar mai tehnică a credinţelor, rezultă din exploatarea dimensiunii ei „dispoziţionale”, de care am amintit mai sus. Psihologia populară a întrevăzut de mult că, asemenea dorinţelor, credinţele sunt la originea a numeroase comportamente, fie ele verbale, fie propriu-zis acţionale. Charles Sanders Peirce se numără printre cei dintâi moderni care au pus punctul pe i: credinţa nu ne face să acţionăm nemijlocit – spunea el –, e însă o dispoziţie care dirijează acţiunea, o incitaţie, asemănătoare iritaţiei nervoase pe care organismul tinde s-o elimine prin acte reflexe (Peirce, b, 5.373). Funcţionaliştii (Putnam, Fodor, Dennett) au preluat teoria, stăruind asupra faptului că o „credinţă este o stare

mentală care serveşte de tranziţie, mijlocind dorinţe şi alte stări mentale între intrările de informaţie (de exemplu, percepţii) şi ieşirile comportamentale (de exemplu, acţiuni sau enunţări)” (Engel, a, p. 30). Potrivit acestei concepţii, credinţele sunt sustrase controlului voluntar şi nu sunt necesarmente conştiente, deşi ar putea să fie.

Cum se formează credinţele? Unele, cele mai puternice şi mai rezistente, legate de primele impresii ale copilăriei, sunt instinctive, asimilate pasiv. Altele provin din contacte directe cu ambientul, pe cale perceptivă, cele mai multe au la bază inferenţe. În acest ultim caz, e clar că ele se formează, în parte măcar, şi pe cale conştientă. Există cercetători care speculează că o serie de credinţe sunt înnăscute, universale şi fixe, inculcate naturii umane în cursul evoluţiei. Ele ar aparţine „fondului comun” al omenirii. Richard Dawkins a emis, în acest sens, ipoteza că, asemenea genelor, responsabile de transmiterea însuşirilor ereditare, ar exista nişte entităţi numite „meme”, cu funcţiunea de a asigura transmiterea unor „trucuri utile”, de ordin cultural, necesare supravieţuirii speciei (*ibidem*, p. 97 – 98).

În genere, ca forme „dispoziţionale” şi nonreflexive, credinţele sunt rezistente; ele nu cedează lesne solicitărilor de schimbare; transformate în habitudini,

joacă un rol important în dirijarea vieţii noastre. Coeficientul lor de inerţie e amplificat de caracterul holist, de faptul că nu e posibilă izolarea unei credinţe de celelalte, nici de reţeaua legăturilor epistemice şi conceptuale în care se integrează. Dar dacă nu putem „impune” modificări decât cu multă trudă, avem însă capacitatea de a controla credinţele şi de a extrage din ele reguli de acţiune. Din păcate, n-o facem totdeauna raţional, aşa cum a subliniat Peirce, într-un articol din 1878, intitulat „Fixarea convingerii”. (Opţiunea traducătorului român, Delia Marga, de a-l reda pe *belief* prin „convingere”, şi nu prin „credinţă” îmi pare aici justificată; traducerea prin *croyance* a lui Joseph Chenu în *Textes anticartésiens*, Aubier, 1984, nu satisface spiritul originalului.) Mă voi opri acum asupra acestui text deosebit de incitant.

Fixarea convingerilor după Peirce

Problema pe care şi-o pune mintea fertilă a pionierului semioticii este în ce fel se pot „fixa” convingerile, întrucât oamenii resimt spontan un sentiment de neplăcere şi de nemulţumire ori de câte ori sunt stăpâniţi de îndoială. Dorinţa lor de certitudine e

satisfăcută prin adoptarea de opinii considerate drept „adevărate”. Însă – cum observa Peirce – „de fapt, pe oricare din convingerile noastre o considerăm adevărată şi a spune aceasta este, fireşte, o simplă tautologie” (Peirce, b, 5.375). În realitate, faptul că suntem convinşi de un anumit lucru nu-i garantează câtuşi de puţin valabilitatea. Una este să crezi, să fii sigur de ceea ce gândeşti sau afirmi şi cu totul alta să ai dreptate. Credinţele noastre sunt poluate chiar de la sursă. Căci părerile şi ideile pe care le avem se bazează fie pe informaţii perceptuale, fie pe reprezentări directe ori împrumutate. Însă experienţa cea mai obişnuită demonstrează că atât organele de simţ, cât şi inferenţele implicate în structura reprezentărilor ne pot înşela. În plus, consensul celorlalţi, socotit drept una din cele mai importante instanţe de validare, e posibil să se dovedească el însuşi iluzoriu (cum o arată dezvoltarea continuă a ştiinţei, care înlocuieşte explicaţiile naive şi false date unor fenomene prin noi explicaţii, cu un grad mai înalt de adecvare).

Peirce descrie patru aşa-zise „metode” de fixare a convingerilor. Prima metodă, a „tenacităţii”, constă în a căuta răspunsul unei întrebări în ceea ce ne place să credem, refuzând fără ezitare ceea ce ne contrariază, indiferent de argumente ori de fapte. Această atitudine de

subiectivism încăpăţânat şi contraproductiv e asemuită de Peirce cu comportamentul struţului în faţa unei ameninţări: „Când struţul îşi îngroapă capul în nisip la apropierea pericolului, se prea poate că adoptă calea cea mai fericită. El ascunde pericolul pentru a spune apoi calm că nu există niciun pericol; iar dacă este absolut convins că nu există niciunul, de ce şi-ar mai ridica privirea să vadă?” (*ibidem*, 5.377). Adeptul „tenacităţii” operează cu fermitate, regula sa de joc fiind simplă şi clară. În cazul în care s-ar întâmpla să aibă succes – notează ironic Peirce – „nu văd ce ar fi de spus împotriva felului său de a proceda. A obiecta că metoda este iraţională ar fi o impertinenţă egoistă”, de vreme ce, la urma urmei, „oricine are dreptul să gândească aşa cum îi place” – şi, putem adăuga, împotriva succesului orice argument devine volatil.

Metoda „autorităţii” se bazează pe menţinerea prin constrângere a ortodoxiei ideilor. Ea a fost şi este folosită de regimurile tiranice. Dacă nu se poate ajunge la o completă uniformitate pe nicio altă cale – scrie Peirce, cu ironie –, atunci masacrarea tuturor celor care gândesc altfel ar fi şi este un mijloc foarte eficace de a înrădăcina o anumită opinie într-o ţară. Există însă şi procedări mai blânde, utilizate în societăţile democratice, unde „libertatea cuvântului este protejată de formele grosolane

ale constrângerii”. Aici obţinerea uniformităţii părerilor e posibilă – după Peirce, care anticipa cu uimitoare perspicacitate o practică extrem de răspândită în lumea contemporană – prin exercitarea „terorii morale”, de către cei ce se simt îndreptăţiţi să dicteze normele gândirii corecte şi ştiu să profite de existenţa, în grad înalt, a „ipocriziei sociale” (*ibidem*, 5.379).

Metoda „apriorismului”, utilizată de marii filosofi, de la Platon până la Descartes şi apoi la Hegel, se bazează pe examenul raţional şi cercetarea liberă. Ea este adesea generată de îndoiala trezită în unele spirite, „dotate cu un instinct social mai larg”, de spectacolul imensei diversităţi a credinţelor existente printre oameni. De unde ideea acordării de preponderenţă înclinaţiilor naturale întrucât, sub influenţa lor şi prin interacţiuni constante, oamenii ar putea reuşi să-şi dezvolte treptat credinţe în armonie cu realitatea lucrurilor. Metafizica clasică ar constitui exemplul cel mai ilustrativ al acestei metode, cu siguranţă mai inteligentă decât altele, însă având cusurul fundamental al oricărei gândiri restrânse la speculaţie: faptul că propoziţiile ei nu sunt garantate, în sensul că ceea ce apare unuia drept adevărat poate fi socotit de un altul fals. Apriorismul limitează cercetarea la ceea ce convine felului propriu de a vedea lucrurile, „gustului” ori

sensibilităţii pentru anumite concepte şi puncte de vedere; însă, oricât ar fi de subtil şi de rafinat, gustul personal rămâne failibil şi schimbător, fiind, în ultimă instanţă, o „chestiune de modă”.

Dar dacă până şi metoda fondată pe ceea ce pare a priori în acord cu raţiunea îşi demonstrează insuficienţa, care poate fi metoda aptă să conducă la rezultate valide – presupunând că există vreuna? „Pentru a ne potoli îndoielile este necesar să se găsească o metodă prin care convingerile noastre să poată fi determinate nu de ceva uman, ci de o permanenţă exterioară – de ceva asupra căruia gândirea noastră nu are nicio putere... Trebuie să fie ceva care influenţează sau ar putea influenţa pe orice om. Şi deşi aceste influenţe sunt în mod necesar tot atât de diferite precum condiţiile individuale, cu toate acestea metoda trebuie să fie astfel încât concluzia ultimă a oricărui om să fie aceeaşi sau să devină aceeaşi dacă s-ar stărui suficient în investigaţie” (Peirce, b, 5.383). Numele acestei metode „obiective” e lesne de ghicit: metoda „ştiinţifică”.

Argumentele care pledează în favoarea ei sunt de ordin epistemologic, intuitiv şi pragmatic. În primul rând, ea postulează existenţa unei realităţi independente de ideile noastre, ceea ce obligă la un permanent efort de

adaptare, de corijare a ipotezelor şi speculaţiilor lipsite de fundament. Apoi, ea corespunde intuiţiei care se află la temelia metodelor de a fixa convingerile, anume că „există ceva care poate controla adevărul unei aserţiuni”. În fine, Peirce constată că metoda ştiinţifică e verificabilă, confirmată de practică şi se bucură de un uzaj universal; el însuşi declară a o fi folosit cu succes, fără a fi avut motive de a o pune vreodată la îndoială.

Deşi vocabularul lui Peirce este învechit, termenul „metodă” incomod, iar existenţa a „patru” metode nu este argumentată (de ce anume patru?), meritul său indiscutabil e că pune clar în lumină mecanismul inflexibil care stă la baza credinţelor şi a agregării lor în habitudini. Un mecanism paradoxal, fiindcă este, în acelaşi timp, iraţional prin îndărătnicia de a nu-şi pune niciodată la îndoială premisele şi raţional prin rigoarea inferenţelor concluzive. E aici vorba tocmai de caracteristica proprie a credinţei, stare mentală, care, prin însăşi denumirea sa, trimite, pe de o parte, la opinie (enunţ incidental, failibil, supus prin natură fluctuaţiilor) şi, pe de altă parte, la un asentiment total, de mare intensitate afectivă (credinţă, în sensul religios de *foi).*

Credem ce voim?

Două mari probleme afectează domeniul credinţelor. Una este cea a raporturilor dintre voinţă şi credinţă, altfel spus: putem crede în ceea ce vrem să credem? A doua este cea a relaţiilor dintre credinţă şi asertare, altfel spus: putem crede în ceea ce cineva afirmă că crede?

Abordând prima chestiune, voi reveni pentru puţin la cele spuse anterior. Pe parcursul procesului de formare a conştiinţei de sine, care durează ani de zile şi este indisociabil legată de experienţa relaţiilor interpersonale, ne „trezim” posedând numeroase, în fapt nenumărate credinţe. Ele dormitează în latenţele cugetului până a fi actualizate în funcţie de o circumstanţă sau alta. Cele mai multe le împărtăşim cu cei care ne înconjoară, familie, grup de vârstă, clasă socială etc. Altele rămân individualizate, reprezentând inscripţionări ereditare ori ambientale, convergând în a ne diferenţia mai mult ori mai puţin de ceilalţi. Aceste credinţe, cele mai vechi, mai generale şi mai stabile, având rădăcini inconştiente şi tendinţa de a se coagula în sistem, sunt sustrase „de regulă” controlului voluntar.

Ce înseamnă „de regulă”? Că nu pot să mă descotorosesc de o credinţă şi nici să-mi inventez una,

după bunul-plac. Mai tehnic, în lumina teoriei dispoziţional-funcţionale, că nu depinde de voinţa mea să-mi retrag asentimentul dat unui anume conţinut prepoziţional, nici să ader la un altul, străin şi necunoscut mie. Desigur, ambele lucruri sunt posibile, dar ele reclamă timp şi argumente. Spre exemplu, nu e suficient să decid că „voi crede” în existenţa monstrului de la Loch Ness ori în plopul care face pere ori într-o societate de piaţă unde serviciile nu sunt plătite ori într-o Românie fără corupţi, pentru ca, efectiv, să şi „cred” în toate astea.

O primă limită care constrânge spaţiul credinţelor este marcată de diferenţa conturată şi consolidată, în anii formării culturale a individului, de frontiera, clar trasată, între ce e considerat real (deci obiectiv, aparţinând lumii guvernate de legi şi regularităţi statistice, independente de conştiinţa noastră) şi ce este considerat fictiv (utopic, născocit, mitic, asociat visării ori închipuirii). Oricui, fără să-şi dea seama, i se inoculează credinţe axate pe o vulgată a cunoştinţelor comune. Vrând-nevrând, subiectul ajunge să înţeleagă repede că atât zânele, cât şi caii înaripaţi şi hrăniţi cu jăratic, atât strigoii, cât şi vrăjitoarele cu puteri malefice se înscriu în altă nişă ontologică decât cea rezervată oamenilor obişnuiţi ori personajelor istorice. Desigur, graniţele cunoaşterii fiind în

perpetuă schimbare, e evident că în altă epocă oamenii de azi ar fi avut alte credinţe. Înainte de Copernic, părerea că soarele se învârteşte în jurul pământului trebuie să fi fost absolut generală, cu atât mai mult cu cât corespundea impresiilor simţului comun şi se rezema pe interpretarea unor texte sacre; de aceea va fi durat şi atâta vreme până să se renunţe la ea şi să fie relegată în rândul credinţelor false.

O a doua limită de selecţie şi cenzurare a credinţelor o constituie evidenţele grupului şi ale mediului de viaţă. Ele constau în practici culturale şi lingvistice, rudimente de morală, religie, trimiteri la valorile de patrimoniu, reprezentări sociale etc., pe care le evocă într-o formă imperfectă, nu o dată contradictorie, preceptistica proverbelor. Cercul acestor evidenţe trebuie imaginat într-o structură etajată: largă şi generală la bază, selectivă şi tot mai diferenţiată pe măsură ce accedem la colectivităţi din ce în ce mai înguste, mai omogene, dar şi mai specializate (naţiune, clasă, confesiune, minoritate – etnică sau culturală –, grup de referinţă, familie).

Aşadar, „de regulă” înseamnă că, în mod obişnuit, nu pot „decide” să cred împotriva credinţelor devenite habitudini, care mă formează, făcându-mă să fiu ceea ce „sunt”; mi-e greu, dacă nu imposibil să accept idei sau

puncte de vedere care-mi sfidează sistemul cunoştinţelor (ceea ce sunt deprins să admit drept „real” ori cu putinţă), principiile moralei curente sau evidenţele comune. În alte privinţe însă, unde terenul de controversă nu atinge probleme de principiu ori unde nu este în joc coerenţa pe care încerc să mi-o impun ca persoană, lucrurile se schimbă. Un exemplu instructiv, în acest sens, îl constituie rectificările imaginii de sine. Astfel, s-a observat că autobiografiile multor celebrităţi se îndepărtează adesea, în detalii, de litera documentelor: unele fapte jenante ori dezagreabile pentru subiecţi sunt pur şi simplu eliminate, altele, care „dau bine”, dar au cusurul că sunt pe de-a-ntregul inventate, vin să îmbogăţească povestirea vieţii. Nu putem şti însă totdeauna dacă autorii respectivi ajung realmente să „creadă” ceea ce îşi doresc (printr-un fenomen de „falsă memorie”) sau dacă, mai plauzibil, nu fac decât să „relateze” noi versiuni convenabile asupra evenimentelor, deci, în termeni cruzi, dacă nu „mint”, pur şi simplu. Mai este nevoie să amintesc că fenomenul e de mare generalitate, nefiind câtuşi de puţin un monopol al oamenilor de seamă (în cazul cărora e doar mai lesne de studiat)? Avem cu toţii tendinţa de a profita de failibilitatea memoriei spre a ne înfrumuseţa sau măcar spre a ne drege biografia. Decât că această tendinţă este la unii

inconştientă, la alţii, embrionară şi problematizată, la foarte mulţi, de-a dreptul sistematică şi cinică.

Voluntarismul în materie de credinţe constituie aşadar, în pofida scepticismului unor specialişti, o realitate de care trebuie ţinut seama. Aceasta implică, în mod necesar, că, în unele cazuri, asentimentul prereflexiv acordat credinţei se conştientizează; pe traseul dintre ceea ce „gândesc” şi ceea ce „fac” (enunţ sau acţionez) pare să se interpună astfel o instanţă deliberativă; rolul ei e să estimeze „cauza”, să-i judece îndreptăţirea. Aşa se explică erodarea unor credinţe ori schimbarea lor. În faţa unor probe incontestabile, de ordin faptic (unde deci nu mai încape tăgada), a unor argumente convingătoare (de maximă probabilitate) sau a unui consens larg susţinut, oamenii rezonabili îşi amendează părerile. Nu ne interesează aici dacă, din încăpăţânare, orgoliu sau dificultate a înţelegerii, ei o fac tacit ori se străduiesc să lase impresia că nu cedează, ori dacă procesul renunţării e ezitant şi uneori îndelungat. La urma urmei, nimeni nu acceptă cu dragă inimă să facă pasul înapoi. Faptul esenţial este că sunt, până la urmă, dispuşi să se angajeze onest în tentativa laborioasă de renunţare la credinţele dovedite ca inadecvate.

Există, în schimb, mulţi semeni de-ai noştri care par

a fi insensibili la probe. Ei neagă evidenţele cu seninătate şi persistă în a susţine aberaţii. Argumentele cele mai constrângătoare pe plan logic rămân fără efect. De fapt, nici nu-şi apără punctul de vedere, ci-l proclamă inflexibil, solemn, ridicând tonul, eventual agăţându-se de chiţibuşuri, care, după vorba lui Maiorescu, nu sunt „la chestie". Ei recuză, obtuz şi îndărătnic, orice opţiune raţională, îşi bat pur şi simplu joc de regulile negocierii civilizate, care presupun voinţa de cooperare şi concesii reciproce. În asemenea condiţii, e clar că discuţia însăşi devine zadarnică. Asemenea oameni cred (sau pretind a crede) efectiv ceea ce doresc să creadă. Exemplul lor ilustrează, de mai era nevoie, caracterul subordonat al interpretării şi al judecăţii. Căci, din nenorocire, nu interpretarea şi judecata decid ce este mai bine de făcut, ele se supun, pur şi simplu, voinţei, dirijate de impulsuri incontrolabile, frustrări, resentimente şi pasiuni.

Credem ce asertăm?

Credinţele se exprimă prin aserţiuni sau acţiuni, prin acte de vorbire sau gesturi. Spre a le înţelege e nevoie să le interpretăm, iar pentru a le interpreta trebuie să le punem în context. Însă interpretarea – mai e nevoie s-o

spun în această carte, confruntată cu inextricabilele ei complicaţii? – nu este totdeauna o treabă uşoară. Dimpotrivă.

Primul lucru frapant: legătura dintre ceea ce credem şi ceea ce spunem (ca să ne limităm la domeniul limbajului) e adesea intranzitivă. Asertarea nu este o condiţie necesară a credinţei (pot crede fără să mă exprim), niciuna suficientă (pot aserta fără să cred). Actul de vorbire poate fi disociat de actul mental.

Această disjuncţie favorizează simularea, sub formele ei extrem de variate, şi, desigur, minciuna. Modalităţile de a trişa sunt nenumărate, iar plasticitatea limbajului permite toate încarnările. Locutorul are posibilitatea să-şi ascundă adevăratele simţăminte şi idei, să se prefacă, să-şi condiţioneze acordul, să ţină discursuri neacoperite de un crez (aşa cum procedează curent politicienii) etc. Convivialitatea contemporană, condusă de principii hedoniste, preferă eufemizarea aspectelor conflictuale în raporturile interpersonale şi tempereazăuzul sincerităţii. Experienţa arată că, asemenea vechilor tirani, care-i omorau pe curierii ce le aduceau veşti proaste, prietenul apropiat nu-ţi va ierta că l-ai avertizat de trădarea iubitei ori de eşecul ultimului său roman.

Dacă, aşa cum am văzut, aserţiunea nu implică în

mod necesar credinţa, ar fi însă greşit să instalăm o prăpastie între cei doi termeni. Eventualitatea multor cazuri de nonconcordanţă nu exclude existenţa altora, mai numeroase încă, de tranzitivitate. Pascal Engel atrage atenţia că relaţiile de conexitate fac posibile metodele de sugestie şi autosugestie ori practicile sectelor, Bisericilor, partidelor care-şi obligă membrii să depună jurământ ori să-şi declame credinţa cu voce tare (Engel, a, p. 55). Ideea este că repetarea orală a ceea ce asumi drept credinţă exercită o constrângere asupra agentului (şi cu atât mai mult cu cât aserţiunea are loc în prezenţa unor martori), astfel încât se reduce primejdia abjurării ori a schimbării de baricadă. Eficacitatea metodei nu e garantată sută la sută, dar e suficientă ca să-i justifice utilizarea pe scară mare.

Sondajele de opinie, atât de obişnuite în zilele noastre şi atât de solicitate de politicieni şi marile firme, implică şi ele convingerea că între ceea ce cred şi ceea ce spun oamenii există o corelaţie pozitivă. Organizatorii anchetelor sunt însă conştienţi că aceasta nu poate fi indusă, cu sorţi de izbândă, decât cu anumite precauţii. Cea dintâi condiţie este de a opera cu „numere mari”, deci de a lucra cu eşantionaje reprezentative suficient de largi, care să ducă la restrângerea improbabilităţilor inerente la

nivel individual, făcând audibilă efectiv vocea majorităţii. Cea de-a doua condiţie – nici ea lesne de realizat – e de a formula întrebări simple, clare şi punctuale, care să nu dea loc la interpretări şi să nu sugereze ce aşteaptă anchetatorii. Mai rămâne ca subiecţii să „poată” accede la conţinutul propriilor credinţe puse în joc, ceea ce nu e totdeauna garantat.

Încât, deşi este posibil să nu asertăm ce credem sau să asertăm ce nu credem sau să ne prefacem că asertăm ce credem ori ce nu credem, între asertare, asentiment şi credinţă funcţionează totuşi o relaţie de adecvare. Ea formează contextul normalităţii şi se defineşte prin însuşirea pe care o numim „bună-credinţă”.

Credinţele şi interpretarea

Din punct de vedere teoretic, funcţia interpretării, ca expresie a raţionalităţii, ar trebui să comporte în raporturile ei cu credinţele trei tipuri distincte de activitate: confirmativă (să le legitimeze), suspensivă (să impună o pauză de reflecţie, bunăoară, să evite o decizie, potrivit primului impuls, între alternative insuficient înţelese sau studiate) ori infirmativă (să stopeze punerea în act a unei credinţe, argumentându-i laturile vulnerabile

sau nocive). În planul practicii, după cum experienţa ne-o demonstrează abundent, prevalează îndeosebi rolul confirmativ al interpretării.

Credinţele bine înrădăcinate, cele transformate în habitudini, care fac corp comun cu individul, sunt de regulă greu de schimbat. În loc să se supună unei deliberări raţionale, ele controlează demersul interpretativ, hotărându-i desfăşurarea şi finalitatea. Astfel, constatăm că gelosul cheltuieşte tezaure de ingeniozitate spre a transforma indicii oricât de vagi şi de echivoce în probe de vinovăţie; că aderentul convins al unei ideologii e gata să jure în numele ei, ignorând, pur şi simplu, faptele care o dezmint şi tratându-i drept infami pe cei ce îndrăznesc s-o critice; că până şi oameni de ştiinţă care, în principiu, prin formaţie şi meserie, ar trebui să-şi înfrângă orice prejudecată ostilă promovării adevărului ajung pur şi simplu să nu mai „vadă” ceea ce-i contrazice. În toate aceste cazuri, interpretarea se subordonează credinţelor: în locul unui examen exigent al datelor obiective ale situaţiei, care să ducă la o soluţie raţională, interpretarea nu face decât să justifice o poziţie preconcepută. Verdictul e pronunţat înaintea judecăţii. La mijloc este violarea condiţiei înseşi de funcţionare a raţiunii: libertatea de a opta, fără constrângere, pentru

argumentul cel mai bun.

Un rol important în accentuarea preponderenţei credinţelor asupra felului nostru de a gândi îl joacă în existenţa comună schemele clasificatorii şi stereotipurile. Când, de pildă, cunoaştem o persoană, avem instinctiv tendinţa de a o încadra, potrivit trăsăturilor ei aparente, într-o categorie, care trimite invariabil la un nomenclator esenţializat de caractere tipice. Ştim cu toţii să recunoaştem în societatea noastră, după aspectul fizic, îmbrăcăminte, ţinută, frizură, felul de a umbla, vocabular şi accent etc., cum „arată” un om de afaceri prosper, un tânăr „la modă”, o prostituată, un ţăran venit cu treburi în capitală din fundul Moldovei, un poet cu capul în nori etc. Este evident că schemele şi stereotipurile constituie, dacă mi se permite expresia, arme cu două tăişuri: pe de o parte, asigură o codificare rapidă a informaţiilor despre persoana în cauză, facilitând astfel inferenţele în direcţia aprofundării caracterului ori felului său de a gândi; pe de altă parte însă, ele pot să ne inducă în eroare, dat fiind că nimic nu garantează că individul cu care avem a face corespunde „tipului”.

Cercetările de „cogniţie socială” – cum le numesc americanii – au demonstrat în mod convingător – scriu Louise F. Pendry, C. Neil Macrae şi Miles Hewstone – că,

„odată stabilită apartenenţa celuilalt la o categorie socială anume, datele stereotipe asociate acestei categorii ne pot determina raţionamentele într-o măsură îngrijorătoare” (Pendry *et al,* p. 151). Autorii menţionaţi dau, în acest sens, mai multe exemple, verificate experimental, dintre care voi reproduce unul, absolut edificator. Unor studenţi albi li s-a prezentat înregistrarea video a unei altercaţii, din ce în ce mai încinse, între doi inşi, un alb şi un negru, sfârşită prin lovirea unuia de către celălalt. Cerându-se unui grup de subiecţi să descrie ce au văzut, s-a constatat o diferenţă foarte semnificativă în relatări. Când agresorul era negru, mai mult de 70% dintre cei interogaţi au confirmat ceea ce se petrecuse (că negrul se făcea vinovat de violenţă); când însă, în altă variantă a experienţei, agresorul era alb, atunci doar 13% indicau vinovăţia albului! (*idem*, p. 153). Reiese că studenţii albi interpretau acelaşi eveniment nu în funcţie de ceea ce văzuseră, ci în funcţie de ce se „aşteptau” să vadă, potrivit stereotipului lor rasist. Cât de frecvent ni se întâmplă fiecăruia dintre noi să-i judecăm pe ceilalţi nu pentru ceea ce sunt „realmente” ori pentru ceea ce fac „efectiv”, ci în raport cu ce credem „a priori” despre ei şi în mod „prejudicial”, adică luând poziţie înaintea confruntării cu faptele ori neţinând seama de ele!

Deşi subiecţii tind să-şi activeze automat stereotipurile şi schemele clasificatorii, unii dintre ei se dovedesc totuşi capabili să-şi controleze inferenţele şi să adopte atitudini contrare primului impuls: sunt cei 13% din experimentul de mai sus care nu se înşală asupra identităţii agresorului. În cazul lor, funcţia interpretării este clar „infirmativă”: o evaluare calmă, nonemoţională, constrânge credinţa preconcepută să bată în retragere. Lucrul acesta se întâmplă, din păcate, mai rar decât s-ar cuveni, însă posibilitatea producerii lui e încurajatoare.

Problema împotrivirii faţă de directiva pe care o implică credinţa sau a blocării ei temporare (funcţia suspensivă) este de o importanţă crucială. „Fixarea” discutată mai sus, cu ajutorul lui Peirce, e doar o faţă a lucrurilor; există – aş fi tentat să spun, din fericire – şi o alta, cea a „schimbării”. Aceasta este condiţionată de solicitările şi presiunile exercitate continuu asupra individului, în vederea adaptării sale la cerinţele unui mediu social în constantă şi – actualmente – rapidă transformare. Faptul că fenomenul are loc şi că poate fi accelerat prin mijloace persuasive îi interesează în cel mai înalt grad pe profesori, jurnalişti, avocaţi, politicieni, producători de bunuri de consum şi de publicitate, manageri etc. Întrucât, spre a-şi realiza ţelurile specifice,

toţi aceşti oameni au nevoie să obţină „influenţă” asupra concetăţenilor lor. O influenţă materializată desigur în acţiuni menite fie să conserve suportul de tradiţii, cutume, obiceiuri, fidelităţi ale comunităţii, fie să înnoiască instituţiile în pas cu progresele civilizaţiei, fie, cel mai adesea, să combine ambele tendinţe potrivit politicii pe care o urmăresc şi mijloacelor puse la bătaie.

Erodarea credinţelor vechi şi apropierea credinţelor noi se realizează într-un proces laborios, asimetric, infinit nuanţat, cu treceri graduale, uneori aproape imperceptibile pe termen scurt şi o propagare inegală în tot sistemul: unele credinţe îl însoţesc pe individ până la mormânt, altele, de achiziţie recentă, par friabile, de format provizoriu, în orice caz, schimbările depind în cea mai mare măsură de caracterul transformărilor produse la nivelul întregii societăţi: au ele loc pe cale „evoluţionistă”, prin acumulări lente, de-a lungul multor generaţii? ori se petrec pe cale „revoluţionară”, în mod brutal, prin răsturnarea dramatică a structurilor existente (economice, politice, culturale), cum s-a întâmplat la noi în 1989? în cea de-a doua eventualitate, presiunile exercitate asupra indivizilor se accentuează enorm şi subit, conducând, cum e de aşteptat, la rezultate contradictorii. Unii subiecţi ţâşnesc din conformismul pe care-l cultivaseră ani de-a

rândul (poate şi fiindcă aplicau dubla măsură a asentimentului negociat şi a asertării formale), alţii, dimpotrivă, opun rezistenţă, agăţându-se parcă de un trecut care, culmea, nu-i răsfăţase cu privilegii.

Alegerea raţională şi influenţele inconştiente în privinţa mecanismelor psihologice care motivează „conversiunea” la noi credinţe, practici şi comportamente, există în psihologia socială două tendinţe: una, reprezentată de americanul S.E. Asch, care accentuează principiul alegerii raţionale; cealaltă, ilustrată de Moscovici şi elevii săi, fără a nega importanţa deciziei conştiente, în funcţie de o evaluare deliberată a situaţiei, subliniază rolul major al influenţelor de natură inconştientă. Din punctul meu de vedere, chestiunea e fundamentală.

Asch îşi justifică poziţia printr-o experienţă simplă, care a fost deseori repetată, cu rezultate identice. El a propus mai multor grupuri de subiecţi un exerciţiu de comparaţie a lungimii: sarcina era de a distinge între trei linii, de lungime apropiată, pe cea egală cu o lungime-etalon. În cadrul fiecărui grup, format din 7 – 9 persoane, toţi subiecţii, cu excepţia unuia singur, erau complici ai experimentatorului, instruiţi să dea răspunsuri false la

fiecare măsurătoare. Rezultatele arată că, în seria de şapte evaluări incorecte, aproximativ 33% dintre subiecţii neinformaţi se conformau grupului, dând, la rândul lor, răspunsuri eronate. Pe de altă parte, s-a constatat că de câte ori subiecţii erau puşi să opereze în afara grupului judecata lor „devenea” corectă. De asemenea, era suficient ca în cadrul grupului măcar un subiect „complice” să se diferenţieze de ceilalţi pentru ca majoritatea să se prăbuşească, iar conformitatea să se reducă la 5%. Întrebarea este de ce lucrurile se petrec aşa?

Explicaţia sare în ochi şi pare indubitabilă. Cei mai mulţi subiecţi neinformaţi conştientizează situaţia de presiune socială în care se găsesc şi încearcă să-i facă faţă în mod raţional. Ceea ce contează pentru ei e mai puţin judecata proprie şi mai mult conformitatea cu grupul. În acest sens, ei se raliază celorlalţi, fie pentru că „au mai multă încredere în raţionamentul grupului decât în cel propriu, ilustrând maxima potrivit căreia «mai multe perechi de ochi văd mai bine decât una singură», fie din complezenţă, urmând majoritatea pentru a nu se separa de aceasta şi a nu trece drept rebeli sau iraţionali” (Moscovici, d, p. 117 – 118). Experienţa lui Asch arată şi faptul că atunci când individul are posibilitatea unei alegeri libere, când este singur şi sustras influenţei

colectivului, el e în stare de o percepţie clară a realităţii obiective. Interesant este şi că existenţa unei dizidenţe, chiar foarte minoritare, tinde să facă „pată de ulei”, să destrame ori, cel puţin, să destabilizeze confortul majorităţilor covârşitoare. (Remarc că experimente făcute la sfârşitul anilor 60 de Stanley Milgram confirmă concluziile lui Asch, în speţă, disponibilitatea oamenilor faţă de soluţiile care prevalează la nivelul grupului, chiar când acestea, şi uneori, poate, mai ales când acestea dau frâu liber agresivităţii [C. Fred Alford; N. Elias, *The Civilising Process*, 1978].)

Modelul preconizat de Asch presupune o anumită duplicitate, proprie, în genere, vieţii sociale. Cei mai mulţi oameni preferă atmosfera de consens, acordul majoritar, evitarea conflictelor şi a tensiunilor în cadrul comunităţii; de aceea, niciun om „rezonabil” nu dezvăluie celorlalţi, fie ei prieteni intimi, „tot” ce gândeşte, fiecare acceptă în relaţiile sociale compromisuri, mai mici sau mai mari, în raport cu ideile proprii, în societăţile libere, „disonanţele cognitive” – ca să numim fenomenul cu cuvintele lui Festinger – sunt moderate şi negociabile, datorită pluralismului şi dreptului neîngrădit la opinie. Sub regimurile totalitare, unde, în chestiunile de principiu, nu sunt permise decât unanimităţi, cuplarea obedientei în

existenţa socială cu independenţa de judecată în cadru privat poate duce ori la afirmarea făţişă a dezaprobării (cu consecinţa celor mai aspre sancţiuni), ori la complacerea în tăcere (ceea ce displace puterii fiindcă echivalează cu un refuz mascat), ori la simularea oportunistă a adeziunii (soluţia cea mai rea, fiindcă pactul cu diavolul alterează temeiurile respectului de sine şi distruge personalitatea, conducând la schizofrenie).

Nu atât opusă, cât – dacă înţeleg exact cum stau lucrurile – complementară poziţiei lui Asch este teoria lui Moscovici asupra rolului imens pe care-l joacă influenţele inconştiente în determinarea interpretărilor şi a conduitelor noastre. Era şi firesc ca un cercetător care şi-a început cariera printr-un memorabil studiu asupra difuzării psihanalizei (1961) să încerce să tempereze zelul partizanilor „alegerii raţionale”, scoţând în relief şi ceea ce datorăm părţii umbrite a sufletului. Şi asta chiar dacă nu ne e totdeauna agreabil să constatăm că în judecăţile noastre intervin distorsiuni ori înclinaţii greu de justificat în mod raţional. Realitatea arată totuşi cât de larg sunt răspândite superstiţiile, cât de numeroşi semeni ai noştri consultă horoscoape, evită să-şi cumpere bilet de avion într-o zi de 13, cred că pot intra în legătură cu sufletele răposaţilor, sunt dispuşi să apeleze la „prezicătoare” etc.

Moscovici este chiar de părere că „psihologia socială, care a fost la început o ştiinţă a inconştientului, pe care, de altfel, ea l-a descoperit, a devenit, mai ales sub influenţa lui Asch, o psihologie a conştiinţei. Or, până în prezent se poate spune că această tentativă nu a avut succes” (Moscovici, d, p. 122).

Teza centrală a argumentării lui Moscovici susţine că în afara influenţelor directe, pe care le asumăm ori nu, în funcţie de *Background-ul* personalităţii şi raţionamentele proprii, suntem supuşi şi unei serii de influenţe indirecte, cu efect „latent” sau „amânat”. Ele acţionează asupra noastră fără a fi conştientizate. Un exemplu este al situaţiei în care o parte a membrilor majorităţii, luând act de ideile ori acţiunile unui individ sau ale unei minorităţi dizidente, încep să se simtă tulburaţi ori numai provocaţi. Dacă această stare de sensibilizare se amplifică, e posibil ca de la un moment dat înainte să se contureze în rândurile lor un conflict lăuntric între dorinţa de schimbare şi ataşamentul încă puternic la valorile comune (consolidat, în condiţiile unor regimuri inchizitoriale, prin ameninţări, oprobriu public şi măsuri represive). Când nu poate fi găsită o soluţie conştientă, care să-i redea cugetului împăcarea cu sine, rezolvarea conflictului se produce inconştient: subiecţii îşi apropie sau îşi însuşesc

punctul de vedere minoritar fără să-şi dea seama. „Totul este relativ complex, însă nonarbitrar. Sau, mai bine zis, jocul influenţelor se derulează pe două planuri: planul conflictului conştient cu ceilalţi şi planul conflictului mai mult sau mai puţin inconştient cu sine însuşi. Atunci când un individ rezistă pe primul plan, el cedează pe al doilea, şi invers. Cu alte cuvinte, el acţionează astfel încât tensiunea dintre cele două planuri rămâne între anumite limite”. (*ibidem*, p. 124)

Un puternic mijloc de reevaluare şi agregare a credinţelor în stare difuză îl constituie ideologiile, cu care individul vine în contact prin diversele instanţe ale socializării (familie, şcoală, medii etc.) şi prin raporturile cu ceilalţi („lideri de opinie” ori egali, participanţi deopotrivă la dezbaterea şi „mistuirea” comună a problemelor zilei). Prin caracterul orientat şi pretenţia implicită de a da răspuns oricărei întrebări, ele constituie factori redutabili de polarizare şi sugestie. Voi încerca să arăt ulterior cum se desfăşoară lucrurile.

O ultimă remarcă. Dacă cele mai multe incitaţii în direcţia modificării sau acreditării opiniilor provin actualmente din lumea mediilor (presă, TV, radio etc.), se pare că incitaţiile cele mai determinante îşi au originea în relaţiile interpersonale. „Influenţa mass-media – scrie S.

Moscovici – este mai puţin importantă decât cea difuzată verbal, vizual, gestual de către indivizii care se întâlnesc sau care sunt reuniţi în acelaşi spaţiu. Fără îndoială, actele de influenţă din aceste cazuri sunt cel mai adesea efemere. Asta nu înseamnă că ele nu lasă urme. Acţiunile, postura sau emoţiile pe care le putem avea, cu posibilitatea de a se repeta, capătă o importanţă extremă. Ele creează uneori micro-conflicte în cascadă şi exercită o presiune continuă asupra fiecăruia, chiar asupra cuvintelor care sunt alese şi a tonului cu care sunt pronunţate". (Moscovici, d, p. 130 – 131)

Vreau să închei pe o notă de precauţie şi scepticism. Problema raporturilor dintre influenţele conştiente şi cele inconştiente, ca şi cea a modului în care raţionalitatea funcţionează ca „instrument", „arbitru" sau „tribunal" sunt încă departe de a fi clarificate, în pofida eforturilor depuse îndeosebi de psihanaliză şi psihologia socială. De aceea, putem fi de acord cu remarca dezabuzată a lui S. Moscovici: „Ne găsim în faţa unor procese prea complexe pentru a fi observate cu mijloacele de care dispunem în prezent" *(ibidem,* p. 130).

Credinţele colective

Noţiunea de „credinţă colectivă” îl poate şoca pe profan (şi probabil că nu numai pe el): cum este cu putinţă ca o entitate puternic individualizată de felul credinţei să aibă un caracter colectiv? Iar dacă admitem existenţa unui conţinut semantic foarte asemănător şi a unei atitudini valorizante identice, întrebarea se pune dacă această comunitate de sens şi perspectivă e realizată prin agregarea unui număr mai mare sau mai mic de componente autonome sau rezultă dintr-o totalitate produsă deodată, printr-o determinare globală. Teoria care a dominat multă vreme în sociologie, dar pare azi în defensivă, îi aparţine lui Emile Durkheim: ea postulează că entităţi sociale de tipul „reprezentărilor colective” sau al „credinţelor colective” au o existenţă reală, că ele funcţionează în afara controlului individual şi depind de determinări inaccesibile conştiinţei agenţilor. E de remarcat, în această privinţă, o anumită similitudine cu teoria marxistă a ideologiei, însă cu deosebirea esenţială că aceasta din urmă considera diversele manifestări ale conştiinţei drept „reflectări” mediate ale bazei economice a societăţii, în vreme ce Durkheim susţine că diferitele categorii regulatoare ale practicii (morala, dreptul, religia)

şi ale cunoaşterii (conceptele de spaţiu, timp, cauză, substanţă etc.) îşi au originea în gândirea socială, fără să se pronunţe însă asupra originii acestei „origini”.

De fapt, există două tipuri de modele explicative ale credinţelor colective. Cel dintâi, „holist” (fiindcă acordă prioritate totalităţilor, atribuindu-le proprietatea de a reprezenta mai mult decât suma părţilor şi de a exercita determinări de care subiecţii nu-şi dau seama), se situează pe poziţiile lui Durkheim. Potrivit acestui punct de vedere, credinţele colective sunt cauze ale comportamentelor la nivel individual ori de grup şi acţionează pe cale inconştientă. De aceea, subiecţii ignoră rădăcinile propriului lor mod de a gândi, de care, în ultimă instanţă, nici nu sunt responsabili, şi-şi reprezintă în chip fals realitatea. Trăsătura esenţială a credinţelor colective e deci că ar fi iraţionale.

Cel de-al doilea model, aparţinând teoriilor grupate sub firma „individualismului metodologic”, se revendică din sociologia comprehensivă a lui Max Weber. Afirmaţia-cheie rezidă în explicarea credinţelor colective prin orientări raţionale ale agenţilor, prin temeiurile (*raisons*) pe care le au (şi le declară) de a face un anumit lucru.

Deşi deosebirile între cele două şcoli de gândire sunt tranşante şi par inconciliabile, se constată că pe teren

practic există, în anumite cazuri, şanse bune de conlucrare. Astfel, Donald Davidson a arătat că o acţiune descrisă în termeni intenţionali şi teleologici, deci din perspectiva individualismului, poate fi redescrisă în termeni cauzali şi neintenţionali, dintr-o perspectivă holistă (Davidson, a, p. 157). Iată un exemplu elementar, însă concludent: când spun că „P. a plecat la băi, ca să-şi trateze reumatismul” implic o acţiune a subiectului motivată de voinţa de a-şi realiza un proiect bine definit; când spun: „Reumatismul de care suferă P. l-a determinat să meargă la băi pentru tratament” accentuez existenţa unei credinţe colective (aceea că bolile reumatice se tratează în staţiunile balneo-climaterice) care induce ideea plecării la băi. În primul caz, P. acţionează în funcţie de scop, în al doilea, determinat de o cauză.

Pe de altă parte, Pascal Engel susţine, pe drept cuvânt, compatibilitatea celor două modele, în sensul specificităţii lor: unul se poate dovedi mai apt decât celălalt într-o anumită situaţie şi viceversa. El remarcă, de asemenea, că multe dificultăţi de ordin aplicativ rezultă din modul „îngust” de a înţelege funcţionarea modelelor menţionate. Această observaţie mi se pare esenţială. În adevăr, îndeosebi unii „holişti” omit faptul că orice credinţă e o „stare mentală”, ceea ce înseamnă că dispune

de o definiţie aproximativă, cu contururi fluide; că, de aceea, e recomandabilă supleţea în caracterizări, evitarea formulărilor radicale, a discriminărilor prea apăsate. Acelaşi individ poate combina credinţe „cauzate” şi credinţe „motivate”. Aceeaşi credinţă, la origine iraţională, poate fi amendată raţional. De altfel, Durkheim însuşi a folosit o explicaţie cauzală a totemismului şi una teleologică a magiei (admiţând că vrăjitorii, la fel cu savanţii, se folosesc instrumental de cunoştinţele lor, deşi, bineînţeles, procedurile sunt calitativ foarte diferite) (Engel, a, p. 86 – 87). La acestea se mai adaugă faptul, deja amintit, că traseul credinţei, de la conţinutul propoziţional la asentiment şi la aserţiune, poate fi negociat în fel şi chip.

Credinţele colective sunt de talii şi relevanţe extrem de variate. Ele diferă prin gradul de popularitate (unele se regăsesc la toată lumea sau aproape, altele doar la categorii restrânse); diferă şi prin nivelul învestirii afective (există credinţe rezistente şi reificate, care par de nezdruncinat, şi altele acceptate cu reticenţă, puse la îndoială ori aflate în plin proces de destrămare).

În genere, credinţele colective se fixează după multe generaţii, constituind, în ultimă instanţă, un mod de concretizare a experienţei de viaţă a poporului, congruent

cu proverbele, maximele, „cuvintele din bătrâni”. Se manifestă ca un punct de vedere, marcat afectiv, cu valoare normativă. Ele privesc o arie largă de preocupări, cuprinse însă în orizontul existenţei comune, a căror explicaţie e controversată ori insuficientă (despre care, de regulă, ştiinţa nu şi-a spus ultimul cuvânt şi adesea nici n-o poate face). E vorba de probleme de ordin religios (tradiţii şi credinţe apocrife, intrate în folclorul ceremonial etc.), psihologic (privind firea şi năravurile oamenilor, relaţiile sociale, atribuirea de atitudini şi aptitudini etc.), etic (reguli de convieţuire, îndatoriri şi obligaţii etc.), istoric (evenimente ale trecutului, războaie, revoluţii etc.; destine excepţionale de conducători politici, militari etc.), cultural (tălmăciri profane ale unor fenomene naturale, boli, evenimente neprevăzute etc.).

Vatra veritabilă a credinţelor colective se află la ţară, în rândurile populaţiei cu un nivel redus de instrucţie, unde influenţele civilizaţiei urbane şi, în genere, ale modernităţii n-au distrus încă întru totul valorile şi cultura tradiţională. Aici superstiţii şi mituri articulează universul spiritual al celor mai vârstnici, îndeosebi al femeilor. Mulţi cred încă, deşi aserţiunea rămâne sub pragul acceptării, în descântece şi vârcolaci, în babe care dau în cărţi şi în icoane făcătoare de minuni, în cerurile care se deschid în

noaptea de sânziene şi în tot felul de ziceri faste sau nefaste. Însă, desigur, cea mai mare parte a populaţiei şi-a erodat vechile convingeri, datorită schimbărilor substanţiale petrecute în ultimele decenii. Deşi greşită în dimensiunile şi orientarea ei, trebuie admis că industrializarea forţată din anii comunismului a adus generalizarea portului orăşenesc, electrificarea, alfabetizarea, dezrădăcinarea a milioane de ţărani transformaţi în muncitori de fabrică, pătrunderea televiziunii până şi în sate foarte îndepărtate, ieşirea din izolarea patriarhală. Este, de aceea, probabil că la nivelul comunităţilor rurale (cu o pondere de peste 45 %, după recensământul din 2002) mentalităţile se găsesc în plin proces de aculturaţie, combinând elemente mai degrabă rituale ale vechilor credinţe cu acceptări mai mult formale ale noilor norme şi valori.

Credinţele şi credinţele colective au afinităţi cu reprezentările sociale (RS). Ele nu constituie însă primordial „forme de cunoaştere”, ca acestea din urmă, ci „dispoziţii de acţiune”, ca şi habitus-urile lui Bourdieu. La nivelul „conţinutului prepoziţional” enunţă opinii, care, în totalitatea lor inexplicitată şi inexplicitabilă, fondează subiectivitatea subiectului. De aceea, a cunoaşte un om înseamnă a şti ce crede. Însă a şti ce crede cineva nu este

deloc lesne de aflat: e nevoie ca vorbele sau conduita să-i fie interpretate, iar interpretarea, oricât de abilă şi comprehensivă, riscă să ne inducă în eroare, fiindcă – aşa cum ştim – subiectul poate trişa, asertând altceva decât ce „crede” efectiv, în funcţie de un interes de moment sau de perspectivă. Modalităţile deturnării adevărului sunt nenumărate, de la omisiune, mici deplasări de nuanţă ori accent, exagerări mai mari ori mai mici până la invenţii totale. Despre toate acestea am mai vorbit.

Trebuie însă spus – şi nu neapărat spre a salva morala – că cei ce mint ajung adesea să se dea de gol. Mai întâi, fiindcă – aţa cum declara La Bruyère – mincinosului îi trebuie memorie bună (iar asta nu îi este dat oricui!). În al doilea rând, deoarece credinţele fac sistem (sunt inextricabil îngemănate unele altora), ceea ce înseamnă că orice enunţ izolat se interpretează pe fundalul (cunoscut) al celorlalte, sporind astfel dificultatea unei evaluări corecte. Dar nici aşa nu putem fi siguri. Culmea e că nici subiectul însuşi nu are cum şti, cu siguranţă, ce e implicitat în structurile sale inconştiente; o poate afla şi el uneori, nu fără surpriză, „dacă” e vigilent şi îndeosebi „dacă” se confruntă cu o situaţie limită.

Ideologia

Controverse asupra definiţiei

Problematica extrem de complexă a conceptului de „ideologie” a fost multă vreme pusă în paranteză de prevalenţa faimoasei teorii marxiste a „falsei conştiinţe”. Potrivit acestei teorii nu există transparenţă între ceea ce întreprindem şi scopul „real” pentru care acţionăm: forţele motrice veritabile care-i pun în mişcare pe oameni le rămân necunoscute. De aceea, chiar dacă-i examinăm cu atenţie pe semenii noştri, nu e deloc sigur că ne putem da totdeauna seama de semnificaţia veritabilă a spuselor ori acţiunilor lor. Mai mult, adesea ne scapă resortul autentic a ceea ce săvârşim noi înşine, fiind, în schimb, dispuşi să considerăm – cum spunea ironic Raymond Aron – că „ideologia este proprie ideilor adversarului meu”.

Înainte de Aron, Mannheim arătase la rându-i că, în varianta sa marxistă, teoria ideologiei este fundamental preocupată de discreditarea, cu orice preţ, a adversarului, întrucât îi demască declaraţiile, fie ele de bună intenţie, drept deghizări şi propagandă. Însă de multe ori devenim noi înşine victime ale propriei naivităţi deoarece ignorăm, pur şi simplu, ce se ascunde îndărătul cuvintelor pe care le

rostim: spunem neadevăruri, deşi cu bună-credinţă. Merton observa în acest sens că ideologia diferă de minciună tocmai fiindcă distorsiunea nu e în cazul ei deliberată (Merton, p. 492).

Totuşi, ideologia nu este „doar falsă conştiinţă”. Engels, care a găsit această formulă remarcabilă, reluând un pasaj celebru al lui Marx din lucrarea sa de tinereţe *Ideologia germană*, nu urmărise să dea o caracterizare completă a fenomenului. El a consemnat o latură, ce e drept, fundamentală, însă nu mai puţin „o” latură a unui fenomen amplu şi complex. În acest sens, Karl Mannheim, ctitorul sociologiei cunoaşterii, în faimoasa lui carte din 1936 *Ideology and Utopia*, a arătat că, „în afara ideologiei ca «deghizare» mai mult ori mai puţin conştientă a naturii reale a situaţiei”, există şi o altă accepţie a noţiunii, cea de „alcătuire şi caracteristică a structurii totale a spiritului într-o epocă sau la un grup social determinat” (Mannheim, p. 75).

Ulterior, tocmai această a doua semnificaţie a conceptului a fost preluată şi prelucrată, raliindu-i pe cei mai mulţi cercetători. Pentru a fixa ideile, voi cita două definiţii care par să se înscrie în linia unui consens majoritar. Prima îi aparţine lui Edward Shils şi ar putea fi rezumată după cum urmează: ideologia este un sistem de

credinţe pozitive şi normative, având un caracter explicit (în raport cu „viziunile despre lume” de tip *Weltanschauung*), însă rigid, rezistent la inovaţii, promulgat şi asumat cu accente puternic afective, reclamând o adeziune deplină şi o aplicare intolerantă a prescripţiilor (Shils, p. 66 – 76). Cea de-a doua, a lui Erikson: „Un sistem ideologic este un ansamblu coerent de imagini împărtăşite, de idei şi de idealuri… care furnizează membrilor o orientare comună, chiar dacă ea e sistematic simplificată, în spaţiu şi timp, în privinţa mijloacelor şi a scopurilor” (Ricoeur, f, p. 341). Cum se observă, între definiţiile citate există concordanţă; amândouă sunt nonevaluative, adică evită să se pronunţe asupra chestiunii adevărat-fals (în acest sens, îl urmează pe Mannheim); de asemenea, propun o versiune a conceptului care conţine numeroase trăsături comune (caracterul sistematic, simplificator, coerent, restrictiv etc.).

Cu titlu de curiozitate şi pentru contrast, menţionez interpretarea exagerat de largă a calificativului „ideologic” dată de Eliseo Veron, citat aprobativ de Florence Giust-Desprairies. Potrivit acestui cercetător, ideologicul n-are nimic a face cu „problematica adevărului şi a neadevărului, nici cu noţiuni ca ocultarea şi falsa conştiinţă”, el denumeşte, pur şi simplu, „urmele pe care

condiţiile de producere ale unui discurs le-au lăsat pe suprafaţa discursivă”. În această perspectivă, ideologia se insinuează peste tot, ca o umbră într-o lume lipsită de întuneric; ea se confundă cu semnele identitare ale oricărui text, fiind atât de omniprezentă încât devine superfluu s-o mai conceptualizăm (Giust-Desprairies, p. 168).

Un punct de vedere solid articulat, care ţine seama de poziţiile clasice formulate asupra temei, fără scurtcircuitări superficiale şi originalităţi căutate, găsim la Raymond Boudon. După sociologul francez, partizan al individualismului metodologic, ideologia, ca ingredient natural şi inevitabil al vieţii sociale, s-a impus în secolul al XIX-lea, odată cu tendinţa din ce în ce mai răspândită de a fonda ordinea socială şi acţiunea politică pe analize de tip ştiinţific. Caracterul peiorativ pe care l-a căpătat cuvântul în zilele noastre indică limpede cât de iluzorie era această ambiţie. Spre deosebire de Shils, care consideră că activitatea ideologică n-are nimic a face cu ştiinţa, Boudon susţine că ideologiile se bazează, în realitate, pe teorii pretins ştiinţifice, însă în esenţa lor false, îndoielnice sau care nu merită credibilitate (Boudon, p. 45). Dar cum se explică faptul că oamenii se lasă convinşi, de multe ori cu uşurinţă, de idei false sau îndoielnice?

Sub acest raport, se consideră, în genere, că ar exista două tipuri de motivaţie: iraţionale şi raţionale. Primul tip se bazează pe filosofia clasică a erorii: ca şi în cazul erorii, se estimează că ideologia este produsul unor forţe care scapă controlului subiectului. E astfel posibil ca cineva să privească lumea prin ochelari deformanţi, fără a fi conştient că-i poartă, tot aşa cum ni se întâmplă să judecăm o cauză sub influenţa unor preconcepte pe care le-am interiorizat involuntar, fără a ne da seama.

Cel de-al doilea tip de motivaţie consideră adeziunea la o aserţiune ideologică drept o conduită comprehensibilă. Fără a fi vorba totdeauna de o decizie deliberată, e totuşi la mijloc un răspuns bine adaptat al subiectului în raport cu „situaţia” în care se află. Dar asta înseamnă că în anumite împrejurări putem avea motive respectabile de a adera la idei false! Raţiunile respective nu sunt, bineînţeles, „obiectiv” valide, ele se subordonează însă unui concept de „raţionalitate subiectivă”.

Care este explicaţia valabilă? După părerea mea, ambele concepţii sunt plauzibile, prevalenţa uneia sau a celeilalte variind de la caz la caz. Boudon înclină în favoarea motivaţiei raţionale, deşi admite, cum e şi normal, posibilitatea „interiorizării” involuntare a anumitor atitudini şi perspective, ca urmare a efectelor de situaţie.

Dar ce înseamnă „situaţie”, din punct de vedere sociologic? Uzual, distingem trei semnificaţii: 1. Ansamblul circumstanţelor în care se găseşte o persoană; 2. Locul, prin definiţie variabil, pe care-l ocupă la un moment dat cineva (permiţând o privire frontală, de profil, din culise, de sus ori de jos, care cuprinde fie ansamblul, fie se concentrează pe detalii etc.); 3. Bunăstarea cuiva (avere, relaţie, influenţă).

Boudon pare a avea în vedere îndeosebi cea de-a doua semnificaţie, într-o măsură mai mică şi pe celelalte. Oricum, datorită „situaţiei”, adică locului şi poziţiei din care judecă, actorul social vede realitatea nu „cum este” sau apare altora, ci într-o optică personală, pe care e înclinat s-o considere totuşi (nu fără naivitate) deplin valabilă, neafectată de unghiul propriu de privire.

Aserţiunea ideologică nu se referă însă la observarea unor obiecte, evenimente, fenomene, ci la interpretarea şi explicarea lor. Iar interpretarea – o ştim – e legată de structurile anticipative, de cunoaşterea încorporată, prereflexivă, de „repertoriu” şi de coordonatele „cotidianului comun”. De aceea, „situaţia” devine un factor relevant de diferenţiere a opiniilor şi a punctelor de vedere.

Efecte de „poziţie „şi de „dispoziţie”

Ideea lui Boudon – şi cred că ea reprezintă una din contribuţiile lui majore – e de a diviza „efectele de situaţie” în „efecte de poziţie” şi „efecte de dispoziţie”. Cele două efecte merg de obicei împreună. În adevăr, muncitorul votează cu partidele de stânga; elevul dintr-un mediu favorizat obţine rezultate şcolare mai bune; parlamentarul proprietar al unei fabrici promovează legi protecţioniste; observatorului unui eveniment (să spunem un istoric) i se impune să ia distanţă spre a fi nepărtinitor etc. Însă – şi nu în puţine cazuri – cele două variabile: „poziţia” şi „dispoziţia” pot funcţiona în contratimp. Astfel, fiul de bancher Engels contribuie la crearea celei mai formidabile maşini de război împotriva capitalismului; seminaristul Stalin devine un adversar feroce al Bisericii; statutul de independenţă al magistratului nu-i conferă automat acestuia calitatea de a fi imparţial; fidelitatea faţă de Coran a islamistului nu-l transformă neapărat într-un terorist ş.a.m.d.

Importanţa discriminării introduse de Boudon e că reechilibrează raporturile dintre cei doi termeni; el atribuie, în mod natural, un rol preponderent „poziţiei”, întrucât reprezintă, statistic vorbind, probabilitatea

maximă; totuşi, în unele cazuri – şi nu puţine – rolul hotărâtor e acordat „dispoziţiei”, în speţă, deciziei neconstrânse a subiectului. Avem a face cu o filosofie care nu transformă determinismul în fatalism, ci instituie un spaţiu plauzibil de joc liberului arbitru. Deşi Mannheim a subliniat că „până şi maniera de a pune problema, felul abordării, categoriile în care sunt subsumate, colectate şi ordonate experienţele variază în funcţie de poziţia observatorului”, e ilegitim ca, la scară individuală, să deducem mentalităţile din situaţie. Acelaşi Mannheim avertiza, de altfel, împotriva mecanicii vulgarizatoare a derivărilor automate: o „funcţie de particularizare” interzice metamorfoza posibilului în necesar; de aceea, nu orice lucru adevărat în anumite condiţii este adevărat totdeauna.

Aşadar, fără să nege prevalenţa de principiu a „efectelor de poziţie” (larg documentate în cotidianul comun), Boudon vrea să tempereze ambiţiile nomotetice şi reglementative ale sociologiei, îndeosebi ale celei marxiste. A accentua că determinarea în funcţie de interese şi cauze nu este în toate cazurile decisivă, că ea poate fi adesea contracarată de o determinare în funcţie de idealuri şi finalităţi înseamnă a face un mare pas înainte pe calea apropierii de concret, a debarasării ştiinţelor

sociale de tirania clişeelor schematice şi reductive.

Funcţiile ideologiei

În opinia generală, trei sunt funcţiile principale pe care le îndeplineşte ideologia. Cea dintâi este cea clasică, *distorsionantă*: subiectul deformează adevărul sau îl retransmite sub o formă falsificată, fără a fi conştient că o face. Tema bine-cunoscută a „falsei conştiinţe” nu trebuie să camufleze totuşi existenţa unor practici intenţionat dubioase ori de-a dreptul duplicitare. Iată un exemplu edificator: mulţi dintre zelatorii înfocaţi ai lui Ceauşescu erau convinşi în sinea lor că mint sau, cel puţin, că exagerează grosolan. Mai ales în perioada sfârşitului de domnie, când prăbuşirea sistemului devenise clară pentru orice om de bun-simţ, se găseau destui intelectuali eminenţi care-ţi şopteau la ureche cele mai aspre învinuiri la adresa şefului suprem şi a soţiei sale, acceptând, în acelaşi timp, să colaboreze la volumele de „Omagiu” ori să ţină discursuri laudative pline de patos în adunări publice. Că se supuneau acestui nedemn ritual schizofrenic ca să câştige favorurile puterii, dar, deopotrivă, ca să nu-şi ruineze cu totul stima confraţilor, că acţionau cu motivaţii împărţite, justificându-şi oportunismul prin pseudoacte de

curaj, nu-i absolvă cu nimic de răspundere. Însă nu aspectul etic al chestiunii ne interesează, ci faptul că ne aflăm în prezenţa unui fenomen clar de autodemascare a ideologiei ca propagandă.

Aici se vede bine că Boudon are dreptate: ideologia nu e captată doar pe căi iraţionale (mituri, cunoştinţe interiorizate prereflexiv etc.), ci e asumată şi în mod raţional, pentru motive mai mult ori mai puţin avuabile, dar totdeauna legate de logica situaţiei în care se află subiectul. A nega darwinismul, a lupta pentru puritatea raselor, a pleda în favoarea Protocolului înţelepţilor Sionului etc. este aberant şi înseamnă a te discredita iremediabil în faţa oamenilor de bună-credinţă, dar poate însemna, deopotrivă, câştigarea de puncte în bătălia pentru controlul unei grupări extremiste sau ieşirea din anonimat prin mediatizarea intensă oferită totdeauna extravaganţelor etc. După cum remarcă undeva S. Moscovici, adesea „oamenii se comportă raţional în mod iraţional” (Moscovici, d, p. 118). Din acest punct de vedere, nu numai că teoria „falsei conştiinţe” poate oferi o scuză multor impostori, dar, dacă o acceptăm exclusiv, devine şi contraproductivă, întrucât descurajează căutarea resorturilor „raţionale” care motivează adesea asimilarea ideologiilor nocive.

O a doua funcţie a ideologiei, pe care a semnalat-o încă Max Weber, este cea de *legitimare.* Mă refer la faptul că legitimarea satisface nevoia oricărui individ şi a oricărui grup de a-şi întemeia prestigiul şi reputaţia în proprii ochi, precum şi de a-şi consolida imaginea în ochii altora. Ideologia are calitatea de a prezerva, dar şi de a magnifica identitatea persoanei ori a grupului, prin furnizarea de argumente şi puncte de vedere constituite într-un sistem puternic justificativ. Evident, pledoaria e, de regulă, oţioasă, iar afirmaţiile sunt enunţate pe un ton peremptoriu, nu şi dovedite. De fapt, ea se adresează unor oameni deja „convinşi” sau aflaţi în zona de maximă iradiaţie a acţiunii persuasive.

Americanul Sutton a susţinut că raţionalizarea ideologică în scop justificativ urmăreşte reducerea tensiunilor psihice, la care sunt adesea supuşi actorii sociali (Boudon, p. 35). Un exemplu elementar e al candidatului român respins la un concurs pentru ocuparea unui post la o agenţie a Uniunii Europene. El îşi explică eşecul prin aceea că, aşa cum „se ştie”, Bruxelles-ul „aranjează” concursurile pentru a-i exclude pe reprezentanţii micilor naţiuni.

Un exemplu de altă anvergură este cel al folosirii istoriei de către diversele naţionalisme: metoda e cea a

elaborării unor scenarii care exaltă virtuţile gintei respective, îi multiplică succesele şi-i proslăveşte momentele faste ale trecutului, ştergând însă cu buretele tot ce e neconvenabil. În felul acesta, răspunderea tuturor relelor e aruncată pe umerii străinilor, iar iluziile asupra propriului destin ajung la o extremitate periculoasă, concretizată prin pretenţii fără acoperire, atitudini xenofobe şi o autosuficienţă arogantă.

Utilizarea ideologiei în scop justificativ a atins însă cotele cele mai înalte în ţările socialismului real. Sub impulsul partidelor comuniste, care se proclamau cu mândrie de tip leninist, ideologia a devenit politică de stat în întreaga Europă de Est, vreme de patru decenii, până spre sfârşitul anilor 80. Nicăieri însă nu s-a exagerat mai mult decât în România. Din acest punct de vedere, mi se par caracteristice două lucruri. Mai întâi, ponderea excepţională atribuită ideologiei de comuniştii români. Ea era chemată nu numai să fundamenteze bazele teoretice ale regimului, ci şi să ghideze întreaga activitate practică de construire a socialismului, să mobilizeze masele, să le menţină coeziunea şi să le stimuleze continuu speranţa în visul paradisiac al „epocii de aur”. În al doilea rând, transformarea ideologiei în „ştiinţă”, spre a i se acorda cauţiunea maximă a respectabilităţii. Natural, era vorba de

ştiinţa „cea mai avansată”, cea marxist-leninistă, decretată a fi în posesia legilor „obiective” ale dezvoltării istoriei. Într-un contrast ironic cu spiritul sceptic şi dubitativ al părinţilor fondatori (Marx şi Engels), pentru care ideologia era sinonimă cu amăgirea de sine şi înşelătoria involuntară, urmaşii o fetişizau ca sursă de adevăruri infailibile şi panaceu universal! e în curând, ea avea să-şi dovedească utilitatea şi pe un plan mai modest, anume în suprimarea distanţei tot mai considerabile dintre proclamaţiile liderilor şi realitatea încăpăţânată, care nu voia deloc să le împlinească aşteptările, deşi „ştiinţific” întemeiate. S-a recurs, în acest scop, cum bine se ştie, la cifre trucate, cosmetizări de situaţie, o propagandă aiuritoare, sub dubla protecţie a cenzurii şi a poliţiei politice. Mult preţ s-a pus pe invitarea unor personalităţi din Occident, destul de naive ca să nu-şi dea seama de grosolana manipulare la care sunt supuse, spre a depune mărturii favorabile. S-a ajuns astfel la un rezultat absolut spectaculos: la crearea în presă, TV, în discursurile oficiale, în declaraţiile unor străini de vază, a unei Românii fictive, în care nu aveau loc crime, nici tâlhării, nici accidente grave, nu se suferea de foame şi frig, nu se dărâmau biserici şi nu se sistematizau sate; dimpotrivă, oamenii se simţeau minunat, erau satisfăcuţi de libertăţile,

nivelul lor de trai, realizările obţinute, de aceea se şi prezentau în număr mare la alegeri, ca să-şi dea votul democratic celor desemnaţi de conducere să-i reprezinte. Explozia din decembrie 1989 a fost răspunsul dur al populaţiei la acest „marş spre fericire”, născocit cu cinism şi rea-credinţă de propagandiştii ideologiei „ştiinţifice”.

De menţionat e că „legitimarea” funcţionează totdeauna în dublu sens: ea menţine statu-quo-ul, consacrând ordinea existentă, dar, deopotrivă, justifică opoziţia, în revendicările ei de libertate şi democraţie. Contestarea în ţările din Est, reprimată aspru în anii 50, a luat ulterior amploare, în condiţiile coexistenţei celor două sisteme şi nevoii de relaxare internă reclamată de cerinţa creşterii economice. Mişcările de subversiune anticomunistă, puse din motive strategice şi tactice sub egida luptei pentru respectarea drepturilor omului, s-au dezvoltat treptat, ajungând în anii 80 să se impună ca o alternativă consistentă. Situaţia unei singure ideologii admise şi unei dizidenţe ideologice liberale, semitolerate, care-şi orientează lupta în funcţie de circumstanţe locale (de obicei, pentru câştigarea de libertăţi elementare şi respectarea legii), o regăsim şi azi în numeroase regimuri dictatoriale sau fondamentaliste, în lumea liberă, pluralismul, democraţia, autonomia locală, multiplicarea

formelor de organizare a societăţii civile, existenţa subculturilor contribuie la ecloziunea mai multor tendinţe ideologice, care ajung uneori să se coaguleze în ideologii propriu-zise (tiersmondismul, ecologismul, antiglobalizarea etc.), alteori rămân în stare de dispersiune.

O a treia funcţie a ideologiei este cea *integratoare.* Ideologia poate juca rolul de liant între elementele mai mult sau mai puţin eterogene care intră în alcătuirea grupului social. Discursul ei este simplificator, maniheist, repetitiv, colorat afectiv, rulând în jurul câtorva teme lesne accesibile, materializabile în sloganuri expresive. Uneori, actualizează arhetipuri mitice ale inconştientului colectiv (mitul „salvatorului”, al „conspiraţiei”, „mâna invizibilă” etc.). Foarte adesea surprindem în acest discurs şi o latură iraţională, legată de apelul la credinţe şi afecte. Aceasta contribuie substanţial la solidarizarea aderenţilor.

Prin termenul oarecum bizar de „nexus”, un sociolog francez, Michel-Louis Rouquette, a descris funcţionarea unor entităţi simbolice fondate pe predominarea sentimentului asupra argumentării raţionale, care fac oficiul de componente ideologice sau „ideologeme”. Într-o primă aproximare, nexus-urile ar putea fi caracterizate drept „noduri afective, prelogice, comune unui mare număr de indivizi din societate”. Le regăsim în opinii,

credinţe, puncte de vedere, sloganuri, reprezentări sociale, gravitând în jurul unor nuclee de sens, cu valoare referenţială sub raport comunitar. Astfel, în anumite momente istorice, termeni ca „patrie”, „libertate”, „popor”, „revoluţie”, „justiţie” încetează de a mai fi „simple ocurenţe lexicale”; „realitatea lor cognitivă şi colectivă, de tip mitic, se impune în aşa măsură asupra comportamentului indivizilor şi al mulţimilor, încât îi conduce uneori pe primii şi le împinge pe ultimele la sacrificiu sau moarte” (Rouquette, p. 68 – 69). Nexus-urile introduc şi exprimă o formă de coerenţă, care „nu este cea articulată a argumentării, ci cea compactă a fuziunii”, ele nasc adeziuni masive şi emoţii zguduitoare, suscită reacţii proiective şi de identificare, se pretează la declaraţii emfatice, solemne sau exaltate. Când sunt activate, maschează tensiunile sau diviziunile între subgrupurile societăţii, tinzând spre o solidaritate ideală, care transcende diferenţele categoriale (de clasă, confesiune, profesie etc.).

Un rol integrativ deloc neglijabil în stilizarea unitară a componentelor eterogene ale ideologiei îl joacă retorica. Antropologul semiotician Clifford Geertz are meritul de a fi subliniat însemnătatea persuadării printr-o simbolistică emoţională, prin forme de supralicitare publicitară şi

folosire a limbajului figurativ. Forţa aserţiunilor ideologice – declara el – nu poate fi evaluată „fără a înţelege maniera în care metafora, analogia, ironia, ambiguitatea, jocul de cuvinte, paradoxul, hiperbola, ritmul şi toate celelalte elemente a ceea ce numim impropriu «stil» funcţionează în proiectarea de atitudini personale sub forma lor publică” (Geertz, p. 209).

Fiindcă atinge şi vrea să influenţeze zona convingerilor, ideologia nu e doar „conţinut semantic”, ci şi atitudine valorizantă, persuasiune afectivă. Propagatorii ideologiei ştiu foarte bine – experienţa mişcărilor totalitare e un exemplu concludent în acest sens – că masele nu reacţionează în principal la argumente, oricât ar fi de îndreptăţite, ci îndeosebi la chemări emoţionale, care atacă, sub forma laconică şi expresivă a sloganurilor, o singură problemă majoră, de ordin esenţial pentru ele. De aceea, retorica este însoţitoarea fidelă şi nedespărţită a ideologiei.

Iau sfârşit ideologiile?

Deşi s-a vorbit mult la un moment dat de „sfârşitul ideologiilor” (o carte a lui Daniel Bell, având chiar acest titlu, a făcut vâlvă în 1967), problema nu mi se pare deloc

actuală. Pe de o parte, deoarece traseul dintre cei care descoperă noi cunoştinţe şi le teoretizează şi masa populaţiei implică, din cauza complexităţii din ce în ce mai mari a activităţilor ştiinţifice şi a multiplicării uriaşe a mijloacelor de comunicare, atâţia intermediari şi atâtea procese de traducere şi parafrază, încât e inevitabilă producerea de simplificări vulgarizatoare, reprezentări false, deformări de tot felul.

Pe de altă parte, discreditul marilor forme de structurare a conştiinţei colective (religia, morala tradiţională etc.) şi exacerbarea individualismului, atât de caracteristic modernităţii, contribuie la dezagregarea solidarităţii comunitare, cu efectul instaurării unui climat de permisivitate.

În care orice curent de idei, cât de extravagant sau de nociv, îşi poate găsi o clientelă. În fine, proliferarea ideologiilor este stimulată de un factor pe care perspicacitatea lui Tocqueville îl reperase acum mai bine de 150 de ani: pasiunea egalitară, aspiraţia irepresibilă a celor discriminaţi sub raportul averii sau ai drepturilor de a schimba această stare de lucruri. Condiţia categoriilor defavorizate din ţările bogate şi libere ale Occidentului, îndeosebi însă accentuarea sărăciei în lumea a treia, combinată cu ineficacitatea politicilor de redresare,

alimentează revendicări lesne canalizate de curente radicale (antiamericanism, diverse variante de stângism etc.).

Dezbaterea asupra şansei de supravieţuire a ideologiilor seamănă cu apriga polemică asupra sexului îngerilor stârnită între înţelepţii Bizanţului în timp ce oştile lui Mahomed al II-lea pregăteau asaltul final asupra oraşului. Actuală cu adevărat este întrebarea: de ce în zilele noastre ideologii de tip fundamentalist ori totalitar continuă să se împrăştie ca o molimă şi să aibă efecte devastatoare? Motivele ţin atât de calitatea specifică a „serviciilor” pe care ele le aduc, cât şi de o receptivitate sporită a diverselor categorii ale populaţiei.

În ce priveşte oferta, să precizăm că ideologiile radicale nu pun individul în faţa unei alegeri, ci-l angajează pe o pistă unică, a aşa-ziselor „evidenţe”, care se impun prin simplitate, pregnanţă, autosuficienţă şi atotcuprindere. Ele exploatează în mod accesibil o serie de teme majore, cum ar fi: lipsa de securitate, anxietăţile viitorului, mizeria cartierelor de emigranţi din periferiile marilor metropole ale Vestului, retorica ipocrită şi demagogică a unor politicieni extremişti etc. În acelaşi timp, oferă revanşe ale complexelor ori umilinţelor îndurate („ei sunt de vină”; „ei” = evreii, ţiganii, negrii

etc.); evocă nostalgic o solidaritate comunitară pierdută şi apelează la anumite tradiţii (religioase, patriotice) anterioare „dezrădăcinării” sau „dezvrăjirii”, aduse de modernitate; în fine, profilează un orizont iluzoriu de speranţă. Ideologia – susţine Pierre Ansart – propune un „model de rezolvare”, permiţând subiectului să-şi învingă conflictul psihic prin însuşirea discursului colectiv şi angajarea emoţională „în jocul introiecţiilor”, care sfârşesc prin a-i spori conştiinţa de sine (Ansart, p. 216).

Jean-François Revel atribuie ideologiei o triplă dispensă: o dispensă intelectuală, o dispensă practică şi o dispensă morală. „Cea dintâi constă în a reţine doar faptele favorabile tezei pe care o aperi, în a le inventa pe de-a-ntregul la nevoie, în a le nega pe celelalte, a le omite, a le uita, a le împiedica să fie cunoscute. Dispensa practică suprimă criteriul eficacităţii, elimină valoarea de refutaţie a eşecurilor. Una dintre funcţiile ideologiei constă, de altfel, în a fabrica explicaţii care s-o absolve, câteodată, explicaţia se reduce la o simplă afirmaţie, la un act de credinţă... Dispensa morală aboleşte noţiunile de bine şi rău pentru actorii ideologici; or, mai degrabă, în cazul lor, slujirea ideologiei ţine loc de morală”. (J.-F. Revel, p. 160)

Receptivitatea faţă de discursul ideologic e mai mare în situaţiile de criză decât în cele de relativ echilibru

social. Ne-am aştepta să-i seducă mai mult pe oamenii simpli, aşa-zicând de pe stradă, lipsiţi de o instrucţie deosebită, mai degrabă conformişti, speriaţi de accelerarea progresului tehnic şi rapiditatea cu care se schimbă lucrurile. Ce văd ei în ideologie?

În primul rând, cred, şansa de a afla un „sens", un sens de care au nevoie, pe care-l caută fără a-l găsi, pe care-l dibuie anevoios prin învălmăşelile şi confuzia cotidianului. Iată cum descrie Max Weber această căutare: „În imensa majoritate a cazurilor, activitatea reală se desfăşoară într-o semiconştiinţă obscură sau în non-conştiinţa «sensului intenţional». Agentul îl «simte» imprecis fiindcă nu-l cunoaşte sau nu-l «gândeşte clar»; el acţionează cel mai adesea supunându-se unui impuls sau cutumei. Numai incidental ia cunoştinţă de sensul activităţii (fie că e raţională, fie că e iraţională), iar în cazul activităţii similare a masei luarea de cunoştinţă este apanajul doar al câtorva indivizi. O activitate efectiv semnificativă, adică pe deplin conştientă şi clară, nu e niciodată altceva decât un caz limită" (Weber, b, p. 19). Oferta unui sens la îndemână este, în aceste condiţii, extrem de ademenitoare.

Adaug. Discursul ideologic, în orice caz cel politic, se adresează îndeosebi oamenilor fără complicaţii sufleteşti,

frustraţi sau nemulţumiţi, care simt nevoia rezolvării unei stări conflictuale, a tensiunii în care trăiesc din cauza insatisfacţiilor de poziţie, carieră, anturaj, destin personal, a incomprehensiunii unei lumi cuprinse de febra accelerării fără precedent a ritmului de avansare tehnico-ştiinţifică. Ei aşteaptă nu atât remedii punctuale, cât un „crez”, care să-i orienteze, să-i îmbărbăteze, să le dea siguranţa pământului ferm de sub picioare. Şi sunt cu atât mai sensibili la un discurs simplificator şi maniheist, cu cât acesta apare purtat de o retorică solidaristă, care-l aşază pe fiecare „eu”, oricât de insignifiant, sub pulpana protectoare a lui „noi”. Astfel, se relevă marele „secret” al istoriei: faptul că „totul va fi bine” când „noi” îi vom răpune pe „ei”.

Intelectualii şi ideologia

Dar intelectualii? Cultura, profesoratul, specializarea într-o disciplină ştiinţifică sau tehnică au oare calitatea de a imuniza împotriva contaminării ideologice? în pofida unei circumspecţii bine educate şi a familiarizării de sociolog cu duplicităţile conştiinţei, Mannheim credea acest lucru, care ne apare azi drept o enormitate. El susţinea că marele avantaj al intelectualilor rezidă în faptul că „sunt recrutaţi

din categorii şi situaţii de viaţă variate” (Mannheim, p. 139). Asta le-ar oferi posibilitatea de a fi imparţiali, de a înţelege diferitele conflicte ale vremii, de a observa universul social dacă nu cu detaşare, în orice caz cu perspicacitate şi ochi sintetic, dintr-o perspectivă panoramică. Fiindcă se situează pe o poziţie „fără de clasă”, ei ar putea evita să cadă în capcana interpretărilor distorsionate, cu condiţia de a fi interesaţi „în altceva decât succesul în schemele competitive care dislocă prezentul” *(idem,* p. 232).

Cea de-a doua jumătate a secolului XX, prin cursul său tragic şi traumatizant, a spulberat iluziile lui Mannheim. Nu numai că intelectualii nu s-au dovedit invulnerabili la ideologie, dar ei au dat din rândurile lor mulţi corifei ai doctrinelor totalitare, oameni care au teoretizat crime împotriva umanităţii, rasismul şi antisemitismul. Chiar atunci când au fost de bună-credinţă, s-au lăsat lesne manipulaţi, ajungând să cauţioneze cu prestigiul lor dictaturi cinice şi sângeroase. Deşi un număr semnificativ de intelectuali s-au angajat în lupta de rezistenţă împotriva nazismului ori comunismului, încă mai numeroşi au fost cei care, sub pretexte diverse, au păstrat neutralitatea faţă de opresor ori au pactizat cu el prin tăcere.

„Contrar pretenţiei orgolioase a intelectualilor şi a savanţilor – scrie Edgar Morin –, conformismul cognitiv nu este deloc o mască a subculturii, care afectează în principal păturile de jos ale societăţii… Deşi contrariate şi contrazise de dezvoltarea unui liberalism intelectual care permite exprimarea devierilor şi a ideilor scandaloase, *imprinting-ul* şi normalizarea progresează pe măsură ce progresează cultura”. (Morin, b, p. 26) Tot Morin exemplifică fenomenele de adevărată „halucinaţie colectivă” nu numai la miile de credincioşi în pelerinaj la Fatima, ci şi la atâţia universitari eminenţi ori laureaţi ai premiului Nobel, care „au descoperit eliberarea genului uman exact acolo unde se punea la cale înrobirea sa… Iar halucinaţiei care face să se vadă ceea ce nu există i-au adăugat orbirea care ocultează ceea ce se vede. Martori falşi, dar sinceri sunt legiune. Pretutindeni ei vorbesc de libertate acolo unde domneşte servitutea, de servitute acolo unde stăpâneşte libertatea. Pretutindeni, percep necesitatea unde nu există decât hazard şi fac caz de hazard unde funcţionează efectiv necesitatea. Pretutindeni, pariază pe certitudine unde domneşte incertitudinea şi devin increduli când au a face cu inevitabilul” (*ibidem*, p. 27). Paul Johnson scrie, la rândul său, într-o carte care s-a bucurat de o mare audienţă:

„Departe de a fi nonconformişti şi de un individualism superior, intelectualii se supun unor modele sistematice de comportament. Luaţi în grup, ei sunt adesea ultraconformişti în interiorul cercurilor formate de cei a căror aprobare şi apreciere o caută. Aceasta e ceea ce-i face *en masse* atât de primejdioşi, îi abilitează să creeze climate de opinie şi ortodoxii privilegiate, care generează adesea, prin ele însele, un curs destructiv şi iraţional al lucrurilor” (Johnson, p. 342).

Cum se explică abandonul intelectual în faţa ideologiilor totalitare, consemnat de atâtea ori în anii noştri? Problema este, fără îndoială, complicată, irezolvabilă prin soluţii *passe-partout.* Spre a-i da de capăt e nevoie de analize de la caz la caz, explorând de fiecare dată condiţiile specifice (date personale, context, natura incriminării etc.). Există însă, în opinia mea, cel puţin trei determinări de ordin general, cu un rol semnificativ în orientarea cărturarilor care „aleg” ideologia. Mă refer anume la sentimentul răspunderii faţă de soarta lumii, la un exces de imaginaţie şi la o doză substanţială de egotism.

Voi începe cu ultima trăsătură, solul pe care, de fapt, încolţesc şi se dezvoltă celelalte. Egotismul nu e un egoism obişnuit, de toate zilele, aşa cum îl întâlnim la oricine, ci

un sentiment supradimensionat al sinelui, conştiinţa de a reprezenta un caz special, de a avea întâietate în raporturile cu partenerul de cuplu, cu colegii de meserie, cu membrii propriei comunităţi. Consecinţa imediată a acestei aroganţe şi autocomplezenţe e că-ţi iei în serios orice vocaliză şi nu-ţi recunoşti niciodată greşelile (adesea nici nu apuci să le „vezi”). Căutând să-şi explice eşecul intelectualităţii franceze de a se angaja până spre finele anilor 70 într-o autocritică serioasă a complicităţii ei cu comunismul, Tony Judt sublinia că, „mai mult decât erorile săvârşite ori aerul ocazional de superioritate trufaşă, solipsismul inefabil al multor intelectuali francezi a fost cel ce, finalmente, a ruinat influenţa lor asupra imaginaţiei europene. În mod excepţional, ei au părut incapabili să sesizeze cursul evenimentelor. În pofida celor mai bune intenţii, Sartre, Mounier, Merleau-Ponty şi moştenitorii lor spirituali nu s-au proiectat în istoria efectivă, ci mai degrabă au încercat să reducă istoria la categoriile şi dimensiunile propriilor traiectorii intelectuale” (Judt, p. 291).

Ideea răspunderii se aliază într-o combinaţie redutabilă cu egotismul. Căci pe lângă sentimentul unei îndatoriri morale, care nu poate fi contestat (în fundal se regăsesc totdeauna „bunele intenţii”!), resortul esenţial al

ieşirii din inerţia bibliotecii şi a mesei de lucru îl constituie dorinţa devoratoare a unor subiecţi, mai mult sau mai puţin megalomani (de felul lui Sartre ori Malraux), de a juca un rol public. În acest scop, ei sunt gata să accepte a acţiona în calitate de consilieri ai „prinţului" ori ca purtători de cuvânt ai unei filosofii „indepasabile". O fac, evident, nu pentru bani, ci ca să fie auziţi, ca să arate calea ce trebuie urmată, ca să fie cât mai aplaudaţi. Pe intelectualii de oriunde îi caracterizează – spune acelaşi Tony Judt – „inabilitatea de a distinge între autobiografie şi istoria lumii" *(ibidem)***.**

Dar imaginaţia? Evident, intelectualii au motivaţii de un caracter mai larg şi mai înalt decât oamenii simpli. Pe lângă cele necesare existenţei decente, ei au nevoie de libertăţi şi valori, îi preocupă contextul politic şi cultural, se interesează de soarta lumii şi-şi pun problema raportului cu transcendenţa (fie că se învestesc religios, fie că profesează ateismul). În aceste condiţii, repet întrebarea, cum se explică adeziunea intelectualilor la un discurs schematic, labil în argumentare, cu formulări vagi şi adesea ambigue? De unde provine capacitatea de iluzionare a unor oameni cărora, între alte însuşiri, li se recunoaşte şi pe aceea a spiritului critic?

Am invocat imaginaţia şi, în adevăr, o însemnată parte a fanteziei constă în aptitudinea de a descoperi semnificaţii neobişnuite în lucrurile banale, care ne saturează orizontul cotidian. Citit la modul rezonabil, adică luând distanţă, măsurând pertinenţa propoziţiilor şi exactitatea observaţiilor, un discurs ideologic poate fi lesne deconstruit. Citit cu exaltare şi vervă combinatorie, el pare a dezvălui înţelesuri nebănuite. „K de ajuns să acţionăm automatul ideologic, că imediat suntem serviţi cu formule gata preparate. Şi când aceste credinţe sunt saturate cu fervoare apocaliptică, ideile devin arme cu rezultate înfiorătoare”. (Alexander, Seidman, p. 275) Oricum, este bine ştiut că orice text subdeterminat stimulează escalada interpretărilor. Cu condiţia, desigur, ca cititorul respectiv să-i atribuie exerciţiului lecturii, încă din start, o miză esenţială (căci nimeni nu se mobilizează pentru o „cauză” fără a avea un motiv întemeiat).

Imaginativul este considerat de oamenii pragmatici – şi nu fără dreptate – ca fiind cineva lesne dispus să alunece în utopie. E cu atât mai perseverent în propagarea fantasmagoriilor, cu cât surplusul de imaginaţie îi domină spiritul critic, predispunându-l să descopere pretutindeni conspiraţii şi uneltiri tenebroase, să suspecteze orice pare „normal”. Uzează, cu o abilitate diabolică uneori, de toate

armele dialecticii spre a deconstrui istoria şi a răsturna adevărurile confirmate de o lungă experienţă ori instituite printr-un trainic asentiment obştesc. În secretul conştiinţei, el savurează faptul că cei mai mulţi îl condamnă sau îl execrează, pentru că suferinţa lui adevărată şi iremediabilă, marea lui suferinţă e de a fi tratat cu indiferenţă.

În loc de epilog

S-ar părea că nimeni nu poate scăpa de ideologie prin simplul fapt că în această lume, divizată şi subdivizată, fiecare e parte, nimeni nu are calitatea de a privi din unghiul lui Dumnezeu. Chestiunea care se pune nu este deci de a spera într-o imposibilă invulnerabilitate, nici de a atinge un soi de neutralitate axiologică, ci de a păstra mereu o doză solidă de spirit critic, de disponibilitate autocritică şi de umor spre a fi în stare să ne negociem partizanatele în cel mai bun mod cu putinţă.

Reprezentările sociale

Conceptul de „reprezentare socială” (RS) a fost reelaborat de către Serge Moscovici în 1961, pornind de la

cel de „reprezentare colectivă” al lui Durkheim, spre a-i servi drept instrument explicativ de evaluare a ecourilor stârnite de difuzarea psihanalizei în diverse grupuri sociale. Conceptul s-a bucurat de un succes neobişnuit, a fost rapid asimilat de un număr relativ însemnat de cercetători şi a devenit un soi de paradigmă a psihologiei sociale franceze. În acest destin de excepţie intră foarte probabil conjunctura favorabilă a unei simultaneităţi de preocupări: anii 60 au adus, în adevăr, o focalizare a atenţiei ştiinţelor sociale pe explorarea „simţului comun” şi a raporturilor interpersonale, într-o perspectivă constructivistă. Teoria lui Moscovici se afla astfel în convergenţă cu sociologia cunoaşterii în varianta P. Berger-T. Luckman, cu fenomenologia lui Alfred Schütz, etnometodologia lui H. Garfinkel şi A. Cicourel, cu interacţionismul lui Erving Goffman, cu teoria habitus-ului lui Pierre Bourdieu.

Dincolo de circumstanţe, pe Moscovici l-a servit inteligenţa sa ascuţită, suplă şi extrem de inventivă. Încă de la prima definiţie dată conceptului de RS, el i-a intuit resursele generoase şi a ştiut să evite capcane, de care elevii săi nu vor reuşi să se ferească totdeauna. În viziunea lui Moscovici, RS este „un sistem de valori, de noţiuni şi de practici relative la obiecte, aspecte sau dimensiuni ale

mediului social, care permit nu numai stabilirea cadrului de viaţă al indivizilor şi grupurilor, ci constituie, în mod egal, un instrument de orientare a perceperii situaţiei şi de elaborare a răspunsurilor”. Spre deosebire de „reprezentarea colectivă” a lui Durkheim, care avea un caracter static şi o geneză prereflexivă, RS este gândită ca o structură dinamică, ocupând o poziţie intermediară între lumea socială şi lumea individuală, între concepte şi percepţii, cu două feţe aflate în interdependenţă: una iconică, alta simbolică. Aşa cum se întâmplă cu orice reprezentare, ea „restituie simbolic un lucru absent”, redă, în alte cuvinte, „ceva” pentru „cineva”, dar „numai” în raport cu „altcineva” (implică aşadar intersubiectivitatea ca o condiţie constitutivă a formării eului şi a elaborării semnificaţiilor) (Moscovici, b, p. 45 – 49).

Ulterior, datorită caracterului polimorfic al conceptului şi varietăţii unghiurilor de privire, opiniile s-au diversificat considerabil. Caracteristic pentru expansiunea domeniului este că unul dintre protagoniştii săi, W. Doise, susţinea recent că „ar fi dificil să se degajeze o definiţie comună tuturor autorilor care utilizează noţiunea” (Neculau, b, p. 76). Se pare totuşi că există un consens în privinţa câtorva trăsături de bază. Denise Jodelet le formulează astfel în articolul din *Grand Dictionnaire de la*

Psychologie Larousse (1991): „Formă de cunoaştere curentă, zisă de «simţ comun», caracterizată prin următoarele proprietăţi: 1. este socialmente elaborată şi împărtăşită; 2. are o propensiune practică spre organizarea, stăpânirea ambianţei (materiale, sociale, ideale) şi orientarea conduitelor şi a comunicărilor: 3. contribuie la stabilirea unei viziuni a realităţii comune unui ansamblu social (grupa, clasa etc.) sau cultural dat” (p. 668).

Ca şi Beiger-Luckman ori Schütz, Moscovici are o viziune constructivistă: în opinia lui, reprezentarea nu este o „reflectare”, ci o „filtrare” a realului în acord cu particularităţile receptorului. Vechea relaţie: stimul-răspuns (O-R) e înlocuită printr-o relaţie complexă: S-O-S-R, ceea ce înseamnă că subiectul intervine transformator la ambele capete, atât în prelucrarea obiectului, căruia îi impune amprenta propriei personalităţi, cât şi în modelarea răspunsului. Moscovici merge însă prea departe, când admite că „întreaga realitate este realitatea cuiva” (Moscovici, h, p. 60), insinuând astfel un subiectivism radical, pe care unul cel puţin dintre discipolii săi (Abric) avea să încerce a-l legitima teoretic.

Chiar dacă reprezentarea nu e o „reproducere” a realităţii, ci o „selecţie a informaţiilor cu un grad mare de

generalitate”, o „remodelare”, ea prezervă totuşi anumite date esenţiale ale obiectului (căci altminteri, dacă fantezia fiecăruia ar lucra *ad libitum*, înţelegerea între subiecţi diferiţi ar fi aleatorie ori ar lipsi cu desăvârşire). Baza acestei viziuni comune o constituie structura similară a organelor de simţ şi a sistemului neuro-cerebral, care asigură, în esenţă, aceleaşi modalităţi de lucru la nivelul senzaţiilor şi al automatismelor perceptive. La asta se adaugă – cum am văzut – socializarea exercitată de practicile prereflexive, încorporate, aflate la rădăcina gândirii logice, a semnificaţilor şi a formelor discursive. „Semnificaţiile şi normele – scrie Charles Taylor – nu există numai în spiritul actorilor, ci se exteriorizează în practici care nu pot fi concepute ca un ansamblu de acţiuni individuale, ci sunt esenţialmente modalităţi de relaţii sociale, de acţiuni mutuale”. (Rabinow, Sullivan, p. 117) Ele sunt ireductibile la stări psihologice subiective, la credinţe ori propoziţii. Pe acest fundal comun de reprezentare a lumii, produs de existenţa aceluiaşi pattern de organizare a structurilor biologice şi sociale, se grefează desigur imensa diversitate a variaţiilor rezultate din aprehensiunile şi idiosincraziile grupurilor şi indivizilor.

Tocmai fiindcă sunt „sociale”, reprezentările

corespund în genere noţiunilor elaborate în limbaj, atât categoriilor cu care operăm în existenţa comună, cât şi semnificaţiilor de tip denotativ, fie „pozitive”, fie mitice, care dispun de o ratificare intersubiectivă. Sunt produse prin educaţie, lectură, influenţa mediilor, îndeosebi prin interacţiunea neîncetată a indivizilor, care amestecă „elemente informative, cognitive, ideologice, normative, credinţe, valori, atitudini, opinii, imagini” (Neculau, b, p. 88). Au rolul să ne familiarizeze cu ambientul natural şi social, cu realităţile fizice şi instituţionale, ele „convenţionalizează obiectele, persoanele şi evenimentele cu care ne aflăm în contact” (*ibidem*, p. 18). Ni se impun în virtutea obişnuinţei, formaţiei, impactului exercitat de grup, constituind un cadru de referinţă provizoriu, un fel de ghid orientativ, de natură informaţională, morală, estetică, pe care uneori îl asimilăm în aşa măsură încât nu mai avem conştiinţa că l-am „împrumutat” din afară; alteori însă, în momente de ieşire din inerţia cotidianului ori de tensiuni neaşteptate, îl percepem conflictual, ceea ce duce la efortul de a ajusta reprezentarea socială respectivă propriilor noastre exigenţe ori de a o respinge.

O problemă din cele mai delicate e de a distinge reprezentările sociale de fenomenele contigue şi înrudite de care psihologia se ocupă de multă vreme, cum ar fi:

noţiunile, credinţele, ideologia, normele, valorile. Moscovici şi elevii săi şi-au pus chestiunea, însă, în mod înţelept, n-au insistat pe formularea unor delimitări tranşante, lucru puţin rentabil în contextul de o complexitate inextricabilă al cogniţiei şi în condiţiile unei terminologii, prin natura ei, controversabilă.

De fapt, un mare avantaj al conceptului de RS, care-i justifică utilizarea, deşi, la prima privire, el pare a complica peisajul mental – şi aşa greu elucidabil –, constă, în opinia mea, tocmai în fluiditatea frontierelor, în plasticitatea şi vocaţia sa „mediatoare”. Aceste proprietăţi sunt cele ce-i permit efecte de transversalitate, inferenţă, mixaj, învestire, făcând din el un soi de numitor comun al multor fenomene cognitive. Ca forme ale cunoaşterii practice, regăsim RS în procesele curente de comunicare şi receptare, în apropierea opiniilor care ne convin ori se află în bătaia reflectoarelor, în inventarul credinţelor şi evidenţelor pe care se bazează „filosofia populară”, în poziţionările normative, de tip ideologic etc. Ele servesc, după M.-L. Rouquette, drept „cristalizări” şi „motoare” ale cunoaşterii colective” *(Dictionnaire Larousse de Psychologie*, 1997).

(a atare, constituie un soi de „ştiinţă a simţului comun” (Jodelet, p. 88), o pasarelă inevitabilă între

experienţa personală şi experienţa socială codificată sau pe cale de instituţionalizare.

Dar, desigur, nu tot ce ni se întâmplă cotidian se transformă în RS. Din mulţimea informaţiilor care ne bombardează în fiecare clipă, cele mai numeroase dau loc la reprezentări „localizate”, legate de tribulaţiile existenţei noastre individuale: întâlnesc pe stradă un vecin, iau act că un autocamion îşi face loc cu greu spre răspântie, văd tomberoanele de gunoi în faţa rigolei, îmi cumpăr ziarul care afişează pe manşetă un scandal de corupţie, aud zgomotul puternic al unui avion care spintecă aerul, colegul de serviciu îmi povesteşte ultima lui aventură etc. În toate aceste cazuri am a face cu lucruri de rutină, aparţinând cotidianului comun, pe care le înregistrez spontan, fără a avea nevoie de o explicaţie specială. Trecerea la RS se petrece când întâmpinăm obiecte polimorfe, complexe, desemnând clase de fenomene, evenimente sau idei, definite în mod diferit de agenţi şi grupuri ori despre care, de regulă, posedăm informaţii insuficiente sau contradictorii, ca, de exemplu, obiectele evocate prin noţiunile de „sărăcie”, „boală”, „criză” (economică sau politică), „sida”, „Uniunea Europeană”, „radioactivitate”, „globalizare” etc., sau – cum spune Pascal Moliner – când ne confruntăm cu un obiect „a cărui

stăpânire constituie o miză în termeni de identitate sau de coeziune socială” *(idem,* p. 153).

După Moscovici, posibilitatea formării unei RS este preliminată de existenţa a trei situaţii caracteristice: 1. incompletitudinea informaţiei privind obiectul reprezentării, cauzată de complexitatea acestui obiect, de distorsiunile cu care e receptat şi poziţiile uneori extrem de diferite adoptate faţă de el, de diverşii actori sociali; 2. lipsa unei viziuni globale asupra obiectului, manifestată prin accentuarea anumitor aspecte şi ocultarea altora, inadaptate la sistemul de valori al agenţilor; 3. „presiunea spre inferenţă”, derivată din nevoia de a parveni la o explicaţie plauzibilă şi autorizată, de a putea asimila obiectul respectiv în sistemul curent de cunoştinţe (Moscovici, a, p. 246 – 251). La aceste motivaţii s-ar cuveni adăugat efectul de „contaminare”, influenţa exercitată de Ceilalţi (punctele de vedere ale colegilor, liderilor de opinie, gazetelor, televiziunilor etc., rumoarea suscitată de fenomenele noi ori neobişnuite asupra cărora se concentrează la un moment dat atenţia publică etc.). Dan Sperber vorbea în acest sens de „o epidemiologie a reprezentărilor”, constând în „propagarea stărilor mentale într-o populaţie” (Sperber, p. 8 – 9).

RS nu sunt neutre, ele poartă totdeauna o

încărcătură ideologică, amprenta inserţiei sociale a subiectului. Nu configurează obiectele, situaţiile ori oamenii printr-o mecanică reproductivă, cum ar face-o un aparat fotografic, ci le semnifică, ceea ce înseamnă că le clasează şi, implicit sau explicit, le judecă, exprimând un punct de vedere situat (stânga/dreapta, simpatie/antipatie, elitist/popular, ştiinţific/profan etc.). Un exemplu clasic îi aparţine chiar lui Moscovici: în faimoasa lui anchetă asupra vulgarizării psihanalizei în Franţa anilor 50, el a arătat că majoritatea celor interogaţi îşi reprezentau descoperirea lui Freud prin noţiunile de „inconştient" şi „refulare", nu însă prin cea de „libido", evident fiindcă aceasta, datorită rolului jucat în viaţa sexuală şi în producerea nevrozelor, era greu asimilabilă unei mentalităţi aflate încă sub influenţa puternică a moralei tradiţionale. RS restituie aşadar realitatea în mod selectiv, printr-un filtraj: aprehendăm obiectele-referent potrivit unui *parti-pris* („ideologic") şi le considerăm adevărate (fiindcă se înscriu printre „credinţe"). Ele constituie nişte „constructe interpretative", pe care ni le însuşim sau cu care ne găsim, în mod spontan, de acord.

De obicei, dar nu totdeauna. Experienţa arată că în unele împrejurări ne apropiem RS, asimilându-le până la identificare; în altele însă le menţinem la semidistanţă,

într-un soi de depozit de „rechizite” respectabile, utilizate ca „citate” sau ca exemplificări într-o conversaţie; mai există, în fine, şi cazurile de contestare, de respingere globală. Tocmai aceste cazuri din urmă, de acceptare condiţionată ori de refuz generalizat, mi se par deosebit de interesante, şi anume fiindcă ele pun în discuţie modalitatea gândirii categoriale, gândire leneşă şi fatalistă (care constă în indexarea individului „categoriei” căreia îi aparţine: de vreme ce Y e muncitor calificat într-o uzină, ne aşteptăm să voteze cu partidele de stânga, să facă parte dintr-un sindicat, să-i placă fotbalul şi escalele după lucru la cârciuma din colţ etc.).

Din păcate, nici Moscovici, nici elevii săi nu par a fi dat importanţa cuvenită modului extrem de divers în care indivizii se comportă în asumarea ori respingerea RS cu care vin în contact (prin relaţii interpersonale, presă, TV etc.). De exemplu, Denise Jodelet susţine, la un moment dat, că „reprezentarea presupune un proces de adeziune şi de participare care o apropie de credinţă” (Jodelet, în Neculau, b, p. 99). Asta ar însemna că, în esenţă, n-ar fi vorba de difuzarea unei idei către mai mulţi indivizi, ci de faptul că mai mulţi indivizi au aceeaşi idee. Altfel spus – şi în termeni care amintesc de Bourdieu – „locul, poziţia socială pe care o ocupă (oamenii) sau funcţiile pe care le

împlinesc determină conţinuturile reprezentaţionale şi organizarea lor prin intermediul raportului ideologic pe care-l întreţin cu lumea socială” *(ibidem)***.**

E desigur adevărat că în „multe” cazuri există o corelaţie nemijlocită între ceea ce am numit mai sus „efecte de poziţie” şi „efecte de dispoziţie”. Dar „multe” nu înseamnă „toate”. Mă refer la faptul că în societatea actuală întâlnim destul de frecvent persoane care depăşesc frontierele grupului de apartenenţă, alegându-şi reperele şi modelele din grupuri de referinţă alternative; pe de altă parte, e simplificator să considerăm că determinantul adeziunii ori respingerii unei opinii îl constituie neapărat „inserţia specifică (a subiectului) într-un ansamblu de raporturi sociale” (conform teoriei lui Bourdieu).

Răspunsul la întrebarea: de ce în faţa unor oportunităţi egale membrii aceluiaşi grup se divid, adoptând poziţii favorabile unui anume punct de vedere, nefavorabile ori intermediare, reclamă o cercetare de „caz”, nu o rezolvare a priori, pe baza unei clasificări prefabricate. Tipologiile sunt desigur valabile în plan statistic, ele nu răspund însă exigenţelor unei analize la scară individuală, când ne focalizăm pe devierile de la regulă şi pe motivaţiile lor. Fiindcă tocmai abaterile şi

excepţiile pun în lumină failibilitatea determinărilor globale, utile în explicarea „speciilor”, insuficiente în explicarea „speţelor”. A voi altfel decât ceilalţi şi a face altfel decât ceilalţi e o manifestare clară de nonconformism, e accidentul intervenit în lanţul repetitiv al obişnuitului, imprevizibilul care ne reaminteşte că oamenii nu sunt roboţi.

Teoreticienii RS nu dau o explicaţie satisfăcătoare diversităţii „individuale” a RS. Motivul, cel puţin pentru unii, îmi pare a consta în supervalorizarea ideii că RS „este o expresie a grupului”, căreia i se atribuie proprietatea coerenţei identitare şi un caracter prescriptiv puternic marcat („ni se impune cu o forţă irezistibilă” [Neculau, a, p. 37]). Acest mod de a vedea ocultează însă în mod evident posibilitatea ivirii unor divergenţe sau le subevaluează importanţa.

Alţii, de pildă Willem Doise, care respinge ideea că RS ar promova „consensul”, cred a rezolva problema redefinind, în termenii lui

Pierre Bourdieu, RS drept „principii generatoare de luări de poziţie ce sunt legate de inserţii specifice într-un ansamblu de raporturi sociale” (Doise, în Neculau, b, p. 81). Totuşi, habitus-urile, ca „sisteme de dispoziţii durabile”, ca „structuri structurante”, explică eventual –

aşa cum pretinde Bourdieu – „producerea unei lumi comune şi având un sens, a unei lumi de sens comun”, în niciun caz prezenţa diferenţelor individuale, fondate în experienţele personale ale fiecăruia şi în contextele în care acţionează, într-un cuvânt, în propriul „itinerar” existenţial. Afirmaţia lui Doise că „noţiunile de dispoziţii, de habitus, de schemă de clasificare sau de principiu de divizare utilizate în diferite locuri de Bourdieu sunt absolut compatibile cu descrierea teoretică a funcţionării reprezentărilor sociale elaborată de Moscovici” (*ibidem*, p. 80) mi se pare imprudentă. RS nu este un habitus pentru că nu acţionează „doar” spontan, ci şi „reflexiv”, şi pentru că nu se limitează la a reproduce „doar” ceea ce individul a interiorizat în decursul unor experienţe similare mai vechi, ci produce şi elemente noi de cunoaştere practică, în funcţie de comunicarea şi relaţiile interpersonale care se desfăşoară *hic et nunc.* Nu ştiu ca Moscovici să-şi fi revendicat vreodată afinitatea cu Bourdieu şi mă îndoiesc oricum că lucrul i-ar face plăcere.

O explicaţie mai productivă, în opinia mea, preconizează Jean-Claude Abric, autorul teoriei „nucleului central” al RS. Plecând de la conceptul de „nod figurativ”, utilizat, cum am văzut, de Moscovici, Abric susţine că orice RS este organizată în jurul unui „nod central” stabil, având

calitatea de a da semnificaţie reprezentării şi de a o dirija, fie funcţional (în situaţiile cu finalitate operatorie), fie normativ (în situaţiile în care intervin elemente socio-afective, sociale sau ideologice). În afara „nodului central” se agregă elemente periferice, constituind interfaţa dintre nodul central” şi situaţia concretă în care operează RS. Funcţia acestora este de concretizare (depinzând direct de context, ele integrează datele situaţiei în care se produce reprezentarea, exprimă prezentul şi experienţa subiecţilor). Elementele periferice ar avea, de asemenea, funcţii de reglare (adaptarea reprezentării la evoluţia contextului prin integrarea de informaţii noi sau reinterpretarea lor în sensul semnificaţiei centrale) şi de apărare (protejarea stabilităţii „nodului central”, prin „interpretări noi, deformaţii funcţionale defensive, integrare condiţională a elementelor contradictorii”) (Neculau, b, p. 115 – 119).

O orientare teoretică interesantă, care completează metodologia actuală a RS în direcţia recuperării socialităţii ascunse în ceea ce se presupune a fi „specific individual”, o propune Bernard Lahire în cartea sa *L’homme pluriel. Les ressorts de L’action* (1998), prin care încearcă să pună bazele unei „sociologii psihologice”. Ideea centrală este că „departe de a reprezenta unitatea elementară a

sociologiei, actorul e fără nicio îndoială realitatea socială cea mai complexă ce trebuie cunoscută”. Spre a-şi face inteligibilă teza, Lahire sugerează metafora „pliului”. Dacă ne-am imagina „spaţiul social în toate dimensiunile sale (economice, politice, culturale, religioase, sexuale, familiale, orale, sportive etc., aceste dimensiuni desemnate în mod grosier fiind ele însele în parte indisociabile şi în parte posibil de descompus în subdimensiuni) sub forma unei foi de hârtie sau a unei bucăţi de pânză (este vorba deci, geometric vorbind, despre o structură plană), atunci fiecare individ este comparabil cu o foaie boţită sau cu o pânză şifonată. Altfel spus, actorul individual este produsul a numeroase operaţii de pliere (sau de interiorizare) şi se caracterizează, prin urmare, prin multiplicitatea şi prin complexitatea proceselor sociale, dimensiunilor sociale, logicilor sociale etc. pe care le-a interiorizat” (Lahire, p. 201). Tradiţional, sociologia s-a dezinteresat de „multiplele operaţii de pliere constitutive fiecărui actor individual”, ocupându-se de „structurile plane”, de procese, relaţii, grupuri, structuri sociale. Ar fi acum cazul să se meargă mai departe spre studierea multideterminismului şi a omului plural. Marea problemă, pe care deocamdată însă Lahire o lasă în suspensie, rămâne aceea de a şti cum poate fi operaţionalizată cercetarea în noua perspectivă. În

adevăr, dezvăluirea socialităţii implicate (şi implicite) în „cutele... care fac din fiecare actor o fiinţă relativ singulară şi, totodată, o fiinţă analogă multor altora” (*ibidem*) nu constituie defel o problemă de rutină.

Încercând să conchid cu câteva observaţii sumare, aş vrea să spun că, în opinia mea, RS constituie un cadru „de referinţe prestabilite şi imediate pentru opinii şi percepţii” (Moscovici, e, p. 61), însă nu un corset care să ne restrângă rigid mişcările. Spre a evalua corect impactul RS pe scena concretă a societăţii contemporane, pluraliste şi comunicaţionale, e necesar să avem în vedere trei circumstanţe, pe care „generaliştii”, cei ce discută conceptele anistoric, rupte de contextul aplicării, obişnuiesc să le ignore: 1. Faptul că individul aparţine simultan unor grupuri diferite, ceea ce înseamnă că suferă impactul unor socializări distincte, care-i formează anumite sensibilităţi şi-l predispun spre anumite comportamente. De-aici şi dificultatea a numeroşi subiecţi de a-şi cuceri o coerenţă, de a-şi armoniza multideterminarea formativă; 2. Extrema varietate a noţiunii de grup, ca scară de mărime şi coeziune internă. Cu cât categoria de apartenenţă e mai extinsă (naţionalitate, confesiune, armată etc.), cu atât determinările ei cuprind o masă mai mare de oameni şi

sunt mai generale, admiţând numeroase trăsături disipative. Cu cât categoria de apartenenţă e mai restrânsă (membrii redacţiei unei publicaţii etc.), cu atât creşte solidaritatea în jurul unui program, al unei ideologii şi al unor interese imediate; 3. Existenţa posibilă (şi frecventă) a mai multor RS ale aceluiaşi obiect şi a mai multor RS în acelaşi grup (de regulă, în proporţie cu dimensiunea grupului). Credinţa într-o corelaţie univocă între grup şi RS pare o rămăşiţă a vulgatei marxiste; o asemenea probabilitate există într-un grup omogen, însă nici aici nu poate fi vorba de certitudine; cu atât mai puţin e cazul în grupurile mari, de componenţă eterogenă, unde au loc inevitabil conflicte şi se manifestă mari diferenţe de „statut” şi „rol” între indivizi.

Tocmai această triplă diversitate îi acordă subiectului putinţa de a-şi negocia raporturile cu RS. Primul pas, în acest sens, este să şi le conştientizeze. Operaţia e facilitată de faptul că uneori surprinde ciocnirea a doua sau mai multe RS ale aceluiaşi „obiect”, ceea ce-l pune în situaţia de a proceda la o comparaţie. Alteori, luciditatea îi e stârnită de o frustraţie: RS îi contrariază opinii, dispoziţii sau ţeluri personale. Se întâmplă şi ca ele să fie întâmpinate cu spirit critic şi să nu

reziste examenului etc. În felul acesta, subiectul îşi câştigă „şansa” de a-şi gestiona raporturile cu lumea în funcţie de o logică proprie. Fără îndoială, de această „şansă” se poate profita ori nu. Unii rămân etern agenţi manipulabili, alţii devin actori, improvizându-şi scenariul, desigur, în condiţiile contextului socio-cultural dat. Este adevărat că nu putem alege reguli proprii când jucăm un joc, însă putem alege alte jocuri, care să ne deschidă noi perspective. E mult? E puţin? Este, în orice caz, suficient spre a paria pe autonomia relativă a conştiinţei şi pe posibilitatea de a controla, în limite rezonabile, desfăşurarea travaliului interpretativ.

9. Oral şi scriptic

Statutul oralităţii şi inferioritatea scrierii la Platon

Scopul înţelegerii primare este de a aproxima sensul în mod spontan, operând o convertire automată a semnelor verbale în concepte şi propoziţii. Însă, cum am mai arătat, înţelegerea primară se mişcă într-o arie restrânsă, iar procesul decodificatoriu se poate dovedi insuficient ori poate fi oricând bruiat prin blocaje, incongruenţe sau

opacităţi (apariţia unor segmente ilizibile etc.). E de aceea necesar ca demersul comprehensiunii să capete, de la un moment dat înainte, caracterul unei interpretări.

Dintre cele două domenii în care acţionează interpretarea, al oralităţii şi al scripturalităţii, fiecare avându-şi regimul propriu de inteligibilitate şi performare, voi începe cu cel dintâi. În principiu, condiţiile proprii oralităţii facilitează o identificare relativ rapidă şi prezumtiv verificabilă a sensului. Îndeosebi în cazul interacţiunii locutive, când partenerii se află faţă în faţă, cu atât mai mult dacă ei aparţin aceluiaşi grup de referinţă (similitudine de nivel cultural, opţiuni politice, statut profesional, experienţă de viaţă etc.), înţelegerea mutuală funcţionează în mod obişnuit fără probleme. Contextul enunţării, normele reciproc împărtăşite ale conduitei sociale, competenţele decodificatorii etc. constituie factori decisivi a ceea ce etnometodologii numesc „indexicalitate”, în speţă, individualizarea de către fiecare interlocutor a formelor simbolice tipizate ale limbajului, potrivit cu circumstanţele conversaţiei purtate *hic et nunc.* Dar chiar dacă interlocutorii nu provin din acelaşi mediu, dificultăţile produse datorită unor divergenţe de cod, neclarităţi, expresii confuze, unor aluzii, clipse sau formulări oblice pot fi eliminate prin întrebări ajutătoare („Ce-ai vrut să

spui?”, „Am înţeles corect?”) şi prin adaptarea fiecărui locutor la partener, de exemplu uzând de o terminologie accesibilă şi de parafraze (când explicăm o abstracţie filosofică sau ştiinţifică unui profan etc.). Pe de altă parte, un mare avantaj al oralităţii, pe care niciun tip de scriere nu e în stare să-l concureze, îl constituie punerea în evidenţă a forţei ilocuţionare cu care sunt enunţate propoziţiile: intonaţia, variaţiile accentuale, jocul mimicii. Or, conştientizarea ilocuţiei este adesea decisivă spre a sesiza intenţiile celuilalt.

Merită să deschid aici o paranteză, observând că în gândirea europeană s-a perpetuat din Antichitate până în vremurile noastre opinia că limbajul scris este inferior celui vorbit. Predominarea vorbirii asupra scrierii, recunoscută de Aristotel – cum ţine să ne-o reamintească Gadamer – se află la baza fenomenului hermeneutic: „Nimic nu e inaccesibil înţelegerii prin mijlocirea limbii. În timp ce toate celelalte simţuri nu iau imediat parte la universalitatea experienţei lingvistice a lumii, nefăcând decât să-şi desfăşoare activităţile specifice, ascultarea e un drum care conduce la totalitate, fiindcă este în stare să audă Logosul” (Gadamer, a, p. 488).

Într-un faimos dialog, *Phaidros*, Platon evocă mitul inventării literelor de către zeul egiptean Theuth.

Lăudându-şi născocirea în faţa regelui Thamus („ştiinţa aceasta îi va face pe egipteni mai înţelepţi şi mai cu ţinere de minte”), Theuth este întâmpinat cu o critică severă. Lucrurile se vor întâmplă tocmai pe dos, îi replică regele: „Scrisul va aduce uitarea în sufletele celor care-l vor deprinde, lenevindu-le ţinerea de minte; punându-şi credinţa în scris, oamenii îşi vor aminti din afară, cu ajutorul unor icoane străine, şi nu dinlăuntru, prin cazně proprie”. Mai departe, dându-i de astă dată cuvântul nemijlocit lui Socrate, textul ridică o nouă obiecţie fundamentală. Pe lângă slăbirea memoriei, mai există şi un alt dezavantaj: dacă te adresezi cuvintelor scrise cu o întrebare, „ele se învăluie într-o foarte solemnă tăcere”, „nu îţi răspund decât un singur lucru, mereu acelaşi” (Platon, a, 275 a). „Însă tăcerea scrierii – arată un comentator contemporan – este echivocă, pentru că, de fiecare dată, ea nu semnifică decât un singur lucru, mereu «acelaşi. De asemenea, «ea se mişcă în toate direcţiile» şi, adresându-se tuturor deopotrivă, devine un fel de *res nullius* de care oricine poate abuza. Scrierea este prinsă astfel între tăcerea tautologică a textului şi abundenţa heterologică a redundanţei privitoare la text”. (Henri Joly, *ibidem*, p. 400)

În fine, o altă infirmitate a scrierii constă în aceea că

dacă cineva o acuză pe nedrept, „ea trebuie, de fiecare dată, să-şi cheme în ajutor părintele; singură nu e în stare nici să se apere, nici să-şi vină în ajutor” (*ibidem*, 27 se).

Remarc în treacăt, ceea ce de fapt e omis din evocarea curentă a mitului lui Theuth, că, prin condamnarea sa, Platon are în vedere un anumit tip de scriere, cel în care autorul „se îndeletniceşte cu cuvintele înseşi”, nefiind atent decât la răsunetul retoric al vorbelor pe care le înşiră. Scapă de învinuire şi sunt validate, în schimb, scrierile de tip filosofic, al căror conţinut este întemeiat pe „realităţile drepte, frumoase şi bune”. Căci ele constituie doar o transcriere autentică a vorbirii cu miez şi întemeiere raţională, uzând de dialectică, aşa cum o înfăţişează chiar dialogurile lui Platon. E însă evident că, deşi parţial exonerată de păcatele ei veniale, scrierea păstrează chiar şi în cazul acesta un caracter de secundaritate, de supliment, de veşmânt exterior. Primatul oralităţii, existent şi la alte popoare ale vechimii, foarte puternic în cultura iudaică, denunţat de Derrida ca logocentrism şi metafizică a prezenţei, a funcţionat până în zilele noastre: „Scrierea, litera, inscripţia sensibilă au fost întotdeauna considerate de către tradiţia occidentală ca un corp şi o materie exterioare spiritului, sufletului, verbului şi logosului” (Derrida, d, p. 60).

Perplexităţile oralităţii. O analiză concretă

Să revenim la interpretarea vorbirii în cadrul cotidianului comun. La baza înţelegerii se aflǎ o structurǎ convenţionalǎ mutual acceptatǎ: existenţa semnificaţiilor lexicale, aşa cum sunt ele protocolate în dicţionar şi fixate în memoria de lung termen a locutorilor prin instrucţie şi exerciţiul zilnic al limbii materne.

Căci dacă e adevărat că semnele lingvistice sunt arbitrare, cum a subliniat Saussure, nu e mai puţin adevărat că, în interiorul fiecărei comunităţi lingvistice, relaţia dintre semnificant-semnificat e obligatorie. Această obligaţie este resimţită uneori mai coercitiv, alteori mai lax, în funcţie de univocitatea ori ambiguitatea denominaţiei. De pildă, vizăm cam aceleaşi lucruri prin cuvintele: pâine, masă, trandafir, temperatură, fereastră etc. În schimb, deşi „ştim” despre ce e vorba în alte cuvinte, ca: frumos, democraţie, naţionalitate, melancolie, baroc etc., ne contrazicem când trebuie să stabilim trăsăturile lor caracteristice.

Dar chiar dacă ne oprim la prima categorie, constatăm că fiecare cuvânt acoperă o sumedenie de varietăţi. În această privinţă, nici distincţia tip/ocurenţă

(type/token), aplicabilă raportului dintre specie şi speţe, nu ne duce prea departe. Un „dine” poate fi ciobănesc, maidanez, lup, pechinez etc., fiecare subspecie îşi are variantele ei, iar de-aici până la identificarea precisă a „câinelui meu” mai e cale lungă. Interpretantul (sau sensul) e evocat cu mai multe detalii în cazul speţelor, mai abstract în cazul speciei, dar el rămâne categorial în ambele împrejurări. După cum am arătat în ITL, lucrul acesta este inevitabil din cauza a ceea ce am numit „schematism”, a faptului că limbajul nu poate denumi singularităţi (exceptând numele proprii) (P. Cornea, b, p. 172 – 176). Trebuie deci să contăm încă de la structurile elementare ale înţelegerii pe o serie de nedeterminări şi incertitudini. E drept că ele n-au mare importanţă în cotidianul comun, unde tema convorbirii, contextul şi cunoştinţele reciproc împărtăşite ne ajută să depăşim dificultăţile. Dar pot deveni o sursă de neînţelegeri când ieşim din habitatul care ne e propriu ori când ne confruntăm cu texte scrise.

Să urmărim acum în ce fel se degajează sensul şi cum se produce înţelegerea pe un exemplu simplicisim, o propoziţie elementară, de pildă: „Aici e foarte cald”. Enunţul menţionat se referă la un loc necunoscut („aici”), unde temperatura e ridicată (nu-i putem preciza valoarea,

dar o estimăm superioară celei „normale”, în condiţiile noastre de viaţă). Plutim în aproximaţie, dar important este că sesizăm fără ezitare conţinutul semantic: cuvintele au semnificaţia lor standard, propoziţia e imprecisă, dar corect formată. Ne-o reprezentăm ca putând fi rostită în cadrul unei relaţii de comunicare, în care un locutor se adresează uneia sau mai multor persoane, într-o situaţie adecvată (o încăpere foarte încălzită, o zi caniculară etc.). În acest caz, sensul rezidă în „constatarea unei stări de fapt”, ceea ce, după clasificarea actelor de vorbire dată de Searle, corespunde „aserţiunii”. Ar fi însă posibil ca receptorii propoziţiei s-o interpreteze drept o recomandare de a deschide ferestrele, ceea ce ar însemna că avem a face cu o „directivă”. Dar dacă am presupune că locul în care e formulat enunţul cu pricina este o cameră rece, iar auditorii tremură de frig? în acest caz, e evident că locutorul se pronunţă „contrafactual”, în bătaie de joc (ironie).

Cu puţină fantezie, ne putem imagina şi altceva. Mă aflu în locuinţa unui tânăr cuplu de îndrăgostiţi. Fiindcă-i văd pe cei doi parteneri că se sorb din ochi, cu o expresie de dorinţă şi fericire, exclam: „Aici e foarte cald”, ceea ce constituie o caracterizare metaforică a situaţiei, dar şi un mod indirect de a le atrage atenţia amfitrionilor că mă cam

neglijează. În fine, ar fi cu putinţă ca rostind propoziţia menţionată să accentuez caricatural superlativul „foarte cald”, imprimând pronunţiei şi o anumită graseiere, spre a evoca celor prezenţi o cunoştinţă comună, care se exprimă afectat şi snob. Cum se vede, varianta de sens plauzibilă este de fiecare dată determinată de perspectiva enunţării, iar aceasta e sugerată prin gesticulaţie şi forţa ilocuţionară: intonaţie, accent, mimică. Altfel spus, aceeaşi propoziţie se pretează mai multor interpretări: neutră şi constatativă sau iritată şi poruncitoare, sau ambiguă şi în doi peri, sau metaforică, sau de reproş eufemizat prin exprimare oblică, sau de parodiere a unui terţ absent. Toate interpretările acestea depind de intenţia locutorului, care este în mod vădit preocupat să-şi „împacheteze” astfel mesajul încât să poată fi corect înţeles de auditori.*

O primă remarcă pe care vreau s-o fac priveşte varietatea de uz a semnificaţiei cuvintelor. E remarcabil că un adjectiv de o perfectă banalitate, precum „cald”, poate servi unui joc de multiplicare enormă a posibilităţilor expresive – iar asta nu graţie inventivităţii unui poet, ci experienţei comune a unui locutor comun. Iată o enumerare a şapte aspecte interpretative, toate pertinente, deşi nu de importanţă egală, veritabilă poveste a „vocilor” pe care modestul „cald” este capabil să le facă

să răsune la o solicitare cât de cât informată. În primul rând, desigur, trebuie semnalată valoarea „canonică” de înţeles (definiţia standard de dicţionar, „denotaţia” cuvântului); în al doilea rând, valoarea „contextuală” („cald” este legat de „aici”, variind în raport cu ceea ce deicticul substituie); în al treilea rând, ca forţă ilocuţionară (în enunţul dat, „cald” constituie nucleul semantic, este deci scos în evidenţă prin rostire); în al patrulea rând, ca „directitate” (cuvântul poate fi semnificat „direct”, şi atunci înseamnă „cald”, sau „oblic”, şi atunci înseamnă „rece”!); în al cincilea rând, ca valoare „conotativă” (întrucât se asociază unor amintiri sau impresii personale); în al şaselea rând, ca „metaforă” a erosului; în al şaptelea rând, ca „parodiere” prin rostire imitativ-persiflantă. Nu mă îndoiesc că variind intenţiile şi contextele pot fi scoase la iveală şi alte resurse de semnificare ale cuvântului.

Un pas mai departe în înţelegerea rolului pe care-l îndeplineşte cuvântul ni-l permite teoria caracterului său „dialogic”, formulată de Bahtin în *Problemele poeticii lui Dostoievski.* După savantul rus, există trei orientări majore ale utilizării cuvântului în vorbire: una ţine de obiectul însuşi, pe care-l numeşte, îl exprimă, îl zugrăveşte; a doua este cea a „cuvântului întruchipat sau obiectualizat”, prezent sub „forma cea mai tipică şi mai răspândită” în

vorbirea directă a eroilor; în fine, mai există cazul unor texte în care autorul foloseşte cuvântul „altuia” în scopurile sale, îl investeşte cu sens, fără a-i anula însă sensul propriu, ceea ce înseamnă că se întrepătrund două voci: exemple ar fi „scazul” (axarea pe limbajul vorbit, propriu oricărei naraţiuni), parodia, stilizarea şi naraţiunea la persoana întâi (*Icherzählung*) (Bahtin, a, p. 254 – 266). Concluzia lui Bahtin, valabilă atât în cazul oralităţii cotidiene, cât şi îndeosebi al creaţiei literare, subliniază că „maniera individuală în care omul îşi construieşte vorbirea depinde în mare măsură de felul său propriu de a percepe cuvântul altuia, precum şi de modul său de a reacţiona la el” (*ibidem*, p. 273).

Aserţiuni şi acte de vorbire

O a doua remarcă pe marginea exemplului de mai sus e că propoziţia „Aici e foarte cald”, în mod vizibil desprinsă dintr-un context, la care trimite adverbul „aici”, grevat, ca orice deictic, de un număr indefinit de presupoziţii, poate fi lesne transformată într-o propoziţie de sine stătătoare. Să înlocuim, de pildă, adverbul nedeterminat prin numele propriu „Africa Ecuatorială”, precedat de prepoziţia „în”. Propoziţia devine, în acest caz:

„În Africa Ecuatorială e foarte cald”, ceea ce constituie un enunţ autonom, complet detaşat de situaţia enunţării şi, în acelaşi timp, perfect valabil, fiindcă asertează o stare de lucruri existentă în lume, satisfăcând testul „condiţiilor de adevăr” (aşa cum ştim din geografie, în Africa Ecuatorială e „realmente” foarte cald). Enunţuri de acest tip – după părerea lui G. Frege – nu redau „actul subiectiv de a gândi, ci conţinutul obiectiv al gândirii, care este proprietatea comună a mai multor subiecţi” (Frege, p. 108). De ele se ocupă semantica (în sensul restrâns, dar puternic al termenului).

Propoziţia iniţială: „Aici e foarte cald” nu e de sine stătătoare, ci e integrată – cum am văzut – unui proces comunicativ. Constituie un „act de vorbire”, de care se ocupă pragmatica şi a cărui teorie a fost făcută de Austin şi Searle. Între asertivele propriu-zise şi actele de vorbire diferenţa constă în aceea că cele dintâi „reprezintă” realitatea şi dezvăluie clar „condiţiile de adevăr” care le pot satisface, pe când cele din urmă au ca regulă constitutivă forţa ilocutorie (posibilitatea de a exercita o acţiune asupra interlocutorului lor). În exemplul analizat, am văzut că enunţătorul poate dori să transmită indirect un „ordin”: „Deschideţi ferestrele!” (cerând celorlalţi să-l execute sau nu), ori să exprime o „ironie”, cu sensul: „spun

cald ca să înţelegeţi contrariul” (reclamând auditorilor o reacţie de aprobare sau contestare), ori să accentueze retoric situaţia existentă (ceea ce nu echivalează cu o simplă constatare, dat fiind că, deşi conţinutul prepoziţional rămâne acelaşi, aserţiunea are un caracter neutru, pe când actul de vorbire asertiv îşi propune să modifice starea de spirit a receptorilor, manifestându-şi vizibil intenţia persuasivă).

Spre deosebire de clauza „condiţiilor de adevăr”, proprie propoziţiilor asertive, „actele de vorbire” se bazează pe „condiţii de reuşită” *(felicity),* întrucât enunţarea nu are în vedere „starea de lucruri”, ci îndemnul de a acţiona, iar acţiunea se măsoară în izbândă sau eşec, în reuşită sau nereuşită. Sensul actelor de vorbire e determinabil cu ajutorul contextului, care restrânge disponibilităţile semantice la ceea ce este motivat *hic et nunc*. Pe de altă parte, forţa ilocutivă se manifestă prin mărci ostensive (verbe performative explicite: afirm, protestez, promit, mă scuz, pledea, ordon etc.; adverbe: sigur, negreşit, neapărat etc.; modul imperativ etc.). Expresiile lingvistice folosite în actele de vorbire au însuşirea de a „spune ceea ce fac”, de a se „autodezvălui”. S-a pretins despre ele că ar fi „autoreferenţiale”, „autoverificabile” şi „nefalsificabile”

(deoarece nu pot fi neadevărate) (Thomas, p. 34).

Cea de-a treia şi ultima mea remarcă vizează modalităţile recuperării sensului în condiţiile oralităţii. Dacă locutorii se află faţă în faţă, au un statut social şi cultural asemănător şi se angajează în schimburi de replici rutiniere, înţelegerea se produce – cum am indicat – reciproc şi fără dificultăţi. Eventualele nedumeriri se pot clarifica lesne prin întrebări ajutătoare, iar tema ori linia de argumentare sunt fixate prin redundanţe. De aceea, în cotidianul comun, enunţuri de tipul: „Mă duc la piaţă să mă aprovizionez doar duminică dis-de-dimineaţă”, „La colţ a oprit un Mercedes negru”, „Au anunţat la meteo că mâine o să plouă” transmit clar, fără echivoc, gândul vorbitorului şi sunt performate de audienţi în litera lor.

De ce merg lucrurile fără complicaţii? Fiindcă: 1. emitenţi şi receptori trăiesc în acelaşi ambient, uzează de coduri în mod comparabil şi dispun de o experienţă comună; în plus, un rol extrem de important îl joacă utilizarea limbajului „ilocuţiei”: gesturi, mimică, intonaţie; 2. ceea ce interesează în dialogul cotidian nu e starea de spirit a agenţilor, intenţia lor ascunsă, ci doar înţelegerea a ceea ce spun în chip explicit, enunţurile nu au decât structură de suprafaţă; 3. propoziţiile nefiind scopuri în sine, ci trepte spre a merge mai departe, vorbitorii se

limitează la strictul necesar, respectiv la relaţia dintre expresia lingvistică şi referentul prezumat (tendinţa e să se evite detaliile, dacă ele nu servesc efectiv la ceva); 4. chiar enunţurile interpretabile („Aici e foarte cald”) trimit la contextualizări familiare locutorilor ori la subrutine cunoscute; 5. reiese că a comunica nu înseamnă numai a codifica şi a decodifica mesaje, ci, îndeosebi, „a produce şi a interpreta indici pe bază inferenţială” (Sperber, Wilson, p. 13).

Alfred Schütz, Aaron Cicourel şi procedurile interpretative

Studiul actelor de vorbire, instaurat de pragmatică, a constituit, fără îndoială, o înnoire semnificativă a preocupărilor lingvisticii, dar numai o amorsă a explorării sistematice a domeniului amplu şi complex al conversaţiei, locul efectiv în care se realizează comunicarea. O serie de curente foarte active ale cercetării recente, dintre care am menţionat deja pragmatica şi etnometodologia, şi-au propus să abordeze acest câmp de activitate, rezervat în trecut speculaţiei, prin anchete de teren, tehnici empirice de lucru şi metoda „observaţiei participante” (care amestecă perspectiva persoanei a III-a, „afară din joc”, cu

intervenţia performativă şi statutul de interlocutor).

Modelul clasic al relaţiei biunivoce, în care interlocutorii îşi inversau simetric rolurile, a fost abandonat, ca şi insistenţa pe introspecţie şi filosofare. Atenţia s-a concentrat asupra experienţei actorilor individuali implicaţi în relaţii interpersonale, a strategiilor de care uzează spre a convinge ori disuada, a modului în care-şi fac avansuri (reguli de politeţe), îşi reglează intervenţiile (rândul la vorbire), îşi ajustează replicile în funcţie de miza disputei şi-şi negociază şi renegociază referinţa etc.

Convorbirea sau conversaţia este relaţia lingvistică familiară, cea mai răspândită în societatea noastră. Competenţa de a o purta, producând şi descifrând sensuri codificate în propoziţii, aparţine tuturor membrilor societăţii şi se diversifică în funcţie de existenţa numeroaselor diferenţieri de grup (sociale, culturale, profesionale, de vârstă etc.). Afilierea la aceste grupuri – şi de obicei la mai multe în acelaşi timp – aduce cu sine şi stăpânirea progresivă a limbajului instituţional comun, ceea ce înseamnă cunoaşterea nu numai a codurilor şi subcodurilor vorbirii, ci şi a codurilor comportamentale. „Odată afiliaţi, membrii nu mai au nevoie să se interogheze asupra a ceea ce fac. Ei cunosc implicitul conduitelor lor şi

acceptă rutinele înscrise în practicile sociale". (Coulon, p. 42)

O contribuţie remarcabilă la valorizarea procedurilor interpretative aparţinând „simţului comun", de care ne servim în existenţa cotidiană, a adus-o fenomenologul austriac Alfred Schütz, apropiat de Husserl, emigrat în 1938 în Statele Unite. Lui Schütz îi revine paternitatea celor două teorii: a „reciprocităţii de perspective" şi a „reciprocităţii de motivaţii" (Schütz, p. 23 – 27). În esenţă, reciprocitatea de perspective constă în ajustarea comportamentului verbal al lui A, în al cărui proiect e înscrisă reacţia aşteptată a lui B, la statutul şi competenţele (lingvistice şi culturale) ale lui B, mai specific, la registrul de vorbire preferabil (intelectual ori popular), la stil (familiar sau distant, direct sau parafrastic), la modul cel mai potrivit de a demara dialogul etc. E evident că A poate anticipa corect sau fals replica lui B, întrucât previziunea sa atârnă nu numai de cunoaşterea adecvată a acestuia, ci şi de intervenţia unor factori aleatorii (B e prost dispus, cineva l-a montat împotriva lui A etc.). Oricum, prima problemă, de altfel decisivă spre a merge mai departe, este ca B să „înţeleagă" (să „sesizeze") exact, în litera şi spiritul lor, cuvintele lui A.

Mai importantă încă decât reciprocitatea de

perspective pare a fi reciprocitatea de motivaţii. Cea dintâi, cum am arătat, vizează intercomprehensiunea, în sensul „activităţii desfăşurate de interlocutori pentru a ajunge la similitudine în atribuirea de semnificaţii care să corespundă intereselor lor de moment” (Bange, p. 57). Cea de-a doua vizează, propriu vorbind, „căderea de acord”. Ea constă pentru A în a şi nu numai dacă B că i-a înţeles cuvintele, ci şi dacă i le aprobă, dacă îşi asumă motivaţia pe care a propus-o, dacă îi acceptă opinia „în fond”. Locutorul A nu poate prezice cu certitudine răspunsul lui B, el poate doar spera că va fi pozitiv. În măsura în care nu este pozitiv sau nu pe de-a-ntregul pozitiv, poate urma o negociere în vederea parvenirii la un acord (care depinde de scopurile fiecărui locutor şi de compatibilitatea acestor scopuri). În orice caz, „interacţiunea nu e o armonie, ci un compromis”, adică, în toate cazurile, o soluţionare mai mult sau mai puţin reuşită, mai mult sau mai puţin efemeră, a unui conflict *(idem,* p. 67).

O aplicaţie ingenioasă a celor două teorii constă în admiterea unei „idealizări” sau „tipificări”, graţie căreia actorii sociali au latitudinea să-şi omogenizeze unele experienţe personale nonidentice. De exemplu, doi spectatori la un meci de fotbal, dintre care unul are bilet la tribună, iar altul la o peluză laterală, au sentimentul că au

văzut „acelaşi meci”, deşi locul lor de observaţie, deci unghiul lor de privire, a fost diferit. Această posibilitate de nivelare a punctelor de vedere, ca şi conformitatea sistemului de pertinenţă (independent de deosebirile majore dintre agenţi) ne permit să înţelegem cum reuşim să ne transcendem experienţele private şi să ne ajustăm la ideea unei lumi comune (Coulon, p. 8 – 10).

Un continuator al lui Schütz este Aaron Cicourel, un cercetător american, foarte analitic, lucrând în spiritul etnometodologiei. Lui îi aparţine instituţionalizarea conceptului de „procedeu interpretativ”, descris ca „un ansamblu de proprietăţi invariabile guvernând condiţiile fundamentale ale oricărei interacţiuni” şi, în acelaşi timp, „indicând modul în care actorul şi observatorul decid ce înseamnă un comportament «normal» sau «corect»” (Cicourel, p. 42). Definiţia depăşeşte tema conversaţiei, extinzându-se şi asupra comportamentului acţionai al agentului sau actorului social. Procedeul interpretativ coincide cu ceea ce Garfinkel numeşte „raţionament practic”. Nu e în niciun caz vorba de o regulă explicită, ci efectiv de o practică, indusă încă din copilărie, prin socializare, cu proprietăţi reflexive, care permite indivizilor să emită mesaje, să le interpreteze ori să acţioneze la nivelul şi în contextul cunoştinţelor comune, în

spiritul şi în litera a ceea ce „ştie toată lumea” (Garfinkel).

Cicourel uzează de conceptul lui Schütz de „tipificare” pentru a explica modul în care locutorul parvine să completeze tacit lacunele şi să rectifice aproximările vorbirii partenerului său ori să eludeze detaliile parazitare ale unei relatări (incongruenţe, bâlbâieli, redundanţe etc.), menţinând continuitatea tematică. Preia de la Goffman noţiunea de „rol”» construit de locutor în cursul interacţiunii, însă consideră că „metafora dramaturgică a scenei nu explică suficient de ce actorii sunt capabili să imite şi să inoveze fără ca, practic, să se repete” *(idem,* p. 39). Se serveşte şi de noţiunea „omului de pe stradă”, introdusă de Austin, dotat cu competenţa intuitivă de a produce şi a înţelege propoziţii inexplicabile doar cu ajutorul logicii *(idem,* p. 104). De fapt, în opinia lui Cicourel, resursa fundamentală a unei teorii generale a competenţei comunicative o constituie „bunul-simţ nativ” *(idem,* p. 105). Ca şi în cazul altor reprezentanţi ai etnometodologiei, Cicourel nu vede în agenţii sociali nişte simpli purtători ai unor norme interiorizate. El crede că „structura socială care generează ordinea socială rezidă chiar în sensul interacţiunilor pe care le stăpânesc indivizii” *(Sociologie contemporaine,* p. 257).

Probleme ale dialogului

Nu este defel întâmplător că, dintre toate formele conversaţiei, dialogul e cel care a monopolizat mai ales atenţia. Înnobilat de Platon, practicat pe scară întinsă, ca gen literar, în Renaştere, reevaluat de Bahtin, apoi de Gadamer şi de Habermas, obiect de studiu empiric pentru pragmatică şi etnometodologie, aşezat la originea constituirii eului (Mead, Ch. Taylor), dialogul a devenit un concept-cheie, un soi de *rendez-vous* obligatoriu al ştiinţelor umane. Nu-mi propun să-l abordez frontal în rândurile de faţă. Mă voi limita doar să completez cele spuse în capitolele dedicate lui Gadamer şi Habermas cu câteva aspecte legate de problematica interpretării.

Dialogul constituie forma superioară a convorbirii, o tentativă de a face din doi agenţi disparaţi un cuplu. Nu neapărat în sensul armonizării intereselor şi punctelor lor de vedere, ci al instituirii unei asocieri personale pasagere (dar cu posibilitatea de a fi continuată), în scopul comunicării de informaţii şi atitudini. Apropierea se poate solda cu un rezultat favorabil (intenţia comunicării e sesizată), nefavorabil (partenerii nu se înţeleg) sau nedecis (nu e clar „dacă”, nici „cum”).

Adevărul este că termenul „dialog” e folosit cel mai adesea într-un sens larg şi general, care nu-l distinge de cel de convorbire, de schimb de propoziţii (replici) între două persoane. Într-un înţeles mai restrictiv şi mai exigent al termenului – şi, fără îndoială, acesta este cel pe care l-au avut în vedere Gadamer şi Habermas (ca să nu mai vorbesc de Platon) –, dialogul presupune o serie de condiţii preliminare, nu tocmai lesne de îndeplinit: statut simetric al celor doi interlocutori; miză comună; lipsa agresivităţii competitive; respect egal al regulilor de joc; acceptarea cu bună-credinţă a celui mai adecvat argument, în pofida eventualului amor propriu rănit; focalizarea pe centralitatea convorbirii, evitând divagaţiile şi itinerariile de fugă etc.

Acestor clauze li se pot adăuga altele, de pildă maximele informale ale lui Grice, care au în vedere cooperarea în scopul atingerii unui „scop comun” ori măcar a unei „orientări mutual acceptate”. (Dar, desigur, trebuie luată în calcul, cum a arătat în mod justificat Solomon Marcus, şi eventualitatea unor conversaţii cu obiective strategice, de exemplu, în care fiecare partener încearcă să obţină un ascendent asupra celuilalt sau să-şi exprime opinii diferite.)

Habermas operează o distincţie cu caracter

pronunţat hermeneutic între „observator” şi „participant”, atribuindu-i celui din urmă putinţa de „a înţelege ce se spune” (spre deosebire de cel dintâi, care n-ar face decât „să observe ori să creadă că p”). Participantului i-ar reveni astfel câteva îndatoriri principale: 1. să renunţe la privilegiul de a fi „afară din joc”, acceptând un statut identic cu al partenerului său (ceea ce îi impune un angajament privind acurateţea sensului şi validitatea enunţurilor); 2. să încerce a tematiza precomprehensiunea şi regulile de joc ale partenerului spre a găsi o bază de acord (interpreţii „nu pot fi siguri din capul locului că atât ei înşişi, cât şi persoanele testate de ei se bazează pe aceleaşi practici şi premise de fundal”, iar preînţelegerea globală a situaţiei nu poate fi pusă în discuţie ca întreg, ea fiind testabilă doar treptat); 3. să separe cunoaşterea prepoziţională de imixtiunea frecventă a enunţurilor nondescriptive, îndeosebi a judecăţilor de valoare (Habermas, d, p. 31 – 32).

Este limpede că, din cauza dificultăţii de a-l realiza, un dialog reuşit reprezintă mai degrabă excepţia decât regula. Pe interlocutori îi despart uneori convingerile ori interesele, alteori vocabularul cu care operează. În principiu, fiecare caută pentru diversele enunţuri contexte interpretative capabile să le elucideze, dar, în multe

cazuri, nu reuşeşte să le găsească, fie din lipsă de informaţie ori de imaginaţie, fie din rea-credinţă ori din cauza blindajului său ideologic. Adesea se întâmplă că interlocutorii nu numai că nu cooperează la elaborarea unui sens comun, ci subminează fără scrupul orice efort de mutualitate, zbătându-se să obţină influenţă sau să-şi impună propriul punct de vedere. E adevărat că dialogismul nu implică neapărat acordul partenerilor, dar nici nu poate face completă abstracţie de el.

Am arătat mai sus, vorbind de Habermas, că insistenţa lui pe principiul cooperării în problema raporturilor comunicative interpersonale idealizează lucrurile. Dar chiar şi Francis Jacques, pe care l-am citat cu o evaluare sceptică la adresa termenului de „dialog”, aflat pe toate buzele politicienilor în zilele noastre, nu este imun la anumite tendinţe de supralicitare. Reamintesc că Jacques a formulat teza „coreferinţei”, potrivit căreia cei doi participanţi la un dialog contribuie atât de substanţial, intim şi indisociabil la elaborarea mesajului, încât le revine deopotrivă statutul de coproducători. După cercetătorul francez, noi nu ne „adresăm” pur şi simplu celorlalţi, ci vorbim „cu „ceilalţi, esenţialul nu rezidă în faptul că „eu” zic ceva, ci în acela că „noi” spunem ceva, procesul gândirii însuşi apare drept dialogic. Conceptul

„coreferinţei”, orientat în acord cu alte tendinţe contemporane (i-am amintit deja pe Lévinas şi Claude Hagège), are meritul de a pune capăt unei concepţii „egologice” a subiectului, de a afirma că „omul în situaţie dialogală înnoadă cu semenul său o relaţie în care sunt angajate solidar toate componentele psihologiei ţi naturii sale sociale” (Hagège, p. 316). Cred totuşi că Jacques merge prea departe în desconsiderarea a ceea ce rămâne original şi originar în aportul fiecărui locutor.

Dialogismul lui Francis Jacques

Mă voi opri, spre exemplificare, la un studiu recent al lui Francis Jacques, fiindcă sintetizează concis ceea ce el a dezbătut într-o serie de cărţi anterioare, accentuând, în acelaşi timp, mai clar decât a făcut-o în trecut, semnificaţia dialogismului şi problema unei întemeieri transcendentale a relaţiei interlocutive. Pentru cititorul mai puţin informat, precizez că dialogul este examinat de cercetătorul francez dintr-o perspectivă de filosofie a limbajului, situată pe o treaptă mai înaltă decât convorbirile cotidiene, cu orizontul pragmatic şi finalităţile lor imediate. Deosebirea faţă de stilul cercetărilor empirice interacţioniste, de care m-am ocupat înainte, e de la cer la pământ.

Jacques consideră că viziunea *logos-ului* rămâne nondialogică atâta vreme cât propoziţiile sunt şi continuă să fie considerate drept rezultatul activităţii simbolice a locutorului individual. Spre a ne descotorosi de monologismul tradiţional, e necesar să sustragem eul coordonatelor lui enunţiative, să considerăm interlocuţia ca un fel de „transcendental" al dialogului, ca o „mişcare rezolutorie şi convergentă, de dublă codificare şi dublă contextualizare". Auditorul trebuie conceput ca partener, ca un veritabil co-locutor, iar interlocuţia ca rădăcină a sensului, ca cea mai radicală formă a intersubiectivităţii. De-aici nevoia de a redefini conceptele de comunicare lingvistică, identitate personală şi raţionalitate, în varianta ei de raţionalitate comunicaţională. Ultimul punct – o ştim bine – a constituit obiectul preocupărilor lui Habermas, însă Jacques îi reproşează cercetătorului german că resoarbe dimensiunea referenţială a enunţurilor în valoarea lor comunicaţională.

Pentru a înlătura noţiunea insuficient critică de obiectivitate, moştenită de la Kant (care ignora gravitatea controverselor raţionale în metateoria ştiinţelor), ideea lui Jacques e să-i asocieze abordarea relaţională şi interactivă a comunicării, aşa cum a preconizat-o el însuşi prin conceptul de coreferinţă (parţial şi Habermas). În felul

acesta, raportul subiectului cu obiectul, în calitate de referent, este articulat principial cu raportul subiectului cu subiectul, ca interlocutor. Între obiectivitate şi comunicare se creează astfel o relaţie puternică şi productivă. Ea însă nu e scutită de probleme. De pildă, impresia mea este că Jacques eludează primejdia derivelor relativiste (provenite din faptul că orice comunicare traduce, într-un fel sau altul, condiţiile sociale în care se desfăşoară), deşi e conştient de posibilitatea lor.

Punctul forte al argumentării vine abia acum. La temelia interlocuţiei, autorul postulează existenţa unui a priori comunicaţional, format dintr-un ansamblu de reguli strategice interiorizate. Ele ar constitui sistemul de principii al raţionalităţii comunicaţionale, baza competenţei locutorilor, prin mijlocirea căreia ei reuşesc să pună progresiv în comun conţinutul prepoziţional şi forţa ilocutorie a convorbirii în care se angajează. Ar funcţiona trei grupuri de strategii. Cel dintâi ar asigura menţinerea relaţiei interlocutive, prin posibilitatea intervertirii rolurilor jucate de cele trei instanţe pronominale: eu, tu, el. Chestiunea nu se reduce, simplu, doar la şansele egale de a participa la o discuţie, ci presupune posibilitatea efectivă a schimbării de rol, asumarea ipotetică, după nevoi, a persoanei întâi, a

persoanei a doua ori a persoanei a treia. Un alt grup de strategii reglementează arierplanul presupoziţiilor comune care definesc cadrul semantic. Datorită lor, partenerii pot stăpâni ansamblul determinanţilor pragmatico-dialogici ai contextului, nu doar sub ipostaza circumstanţială a sensurilor atribuite „acum şi aici”, ci şi a credinţelor şi, mai general, a atitudinilor prepoziţionale implicate în comunitatea discursului. Al treilea grup de strategii are un caracter metacomunicativ. E vorba de contribuţia participanţilor la dialog, atât în direcţia exploatării maxime a codurilor existente, cât şi îndeosebi la formularea de actualizări inedite ale semnificaţiilor, putând conduce spre instituirea de noi codificări, care sporesc mijloacele expresive şi îmbogăţesc astfel limbajul (Jacques, d, p. 191 – 198).

Deşi există cu siguranţă şi alte căi de a descrie strategiile comprehensiunii comunicative decât cele preconizate de Jacques, îmi pare neîndoielnic că, în principiul lor, ipotezele formulate mai sus ating probleme centrale. Întreaga cercetare vizează explorarea acelei „cunoaşteri tacite” sau cunoaşteri de „simţ comun”, care-i fascinează pe numeroşi reprezentanţi eminenţi ai ştiinţelor umane. Francis Jacques se deosebeşte de cei deja menţionaţi în cartea de faţă (Ch. Taylor, John Searle,

Jürgen Habermas, Pierre Bourdieu, S. Moscovici, H. Garfinkel, E. Goffman etc.), prin aceea că se fixează pe studierea relaţiei dialogice şi pune problema întemeierii ei transcendentale, ceea ce – aşa cum observă V. Tonoiu – presupune transformarea unei situaţii de fapt, istoriceşte fluctuantă şi rectificabilă, într-o stare de drept, necesară şi invariantă.

Deşi admirator al lui Jacques, despre care scrie pagini pertinente, Tonoiu critică această „închidere filosofică în autosuficienţa argumentului transcendental". El arată, pe drept cuvânt, că „orice căutare obstinată şi sistematică a unui punct de sprijin arhimedic, a unui temei ultim care trece în atoateîntemeiere, aşadar şi în autoîntemeiere, se satisface, practic, prin decizia de a privilegia şi eterniza un punct de vedere, o modalitate de descriere, un joc de limbaj. Decizie în sine prematură şi nelegitimă la scară istorică şi culturală". De ce prematură? „Pentru că riscă să se închidă la sugestiile şi incitaţiile celorlalte perspective, nu mai puţin îndreptăţite, din care poate fi atacată… tema omului dialogal". De ce nelegitimă? „Pentru că trădează substanţa însăşi a dialogismului în slujba căruia totuşi se pune… Tema dialogului ar fi reclamat, în mod natural, o mai accentuată dialogizare intimă a conştiinţei autorului, a concepţiei sale proprii şi o

mai prietenoasă întâmpinare a celorlalte voci din afară, care să fie menţinute ca atare în diferenţa lor, nici asimilate, nici eliminate monologic”. Oricum ar fi, apriorismul este incompatibil cu istoricitatea fenomenelor culturale (Tonoiu, p. 345 – 349).

Personal, mai am o obiecţie, care, de astă dată, nu coincide însă, s-ar părea, cu opiniile lui Tonoiu. Cred că versiunea radicală a relaţiei interlocutive, care pledează pentru o enunţare pe două voci, trece prea lesne cu vederea actele singulare, cel puţin în aparenţă monologice. Ce se întâmplă când meditez, când citesc o carte, când proiectez o lucrare, când mă disociez total într-o conversaţie de părerile interlocutorului meu, situat pe altă lungime de undă? Faptul că mă gândesc cu cuvintele „tribului” şi folosesc clişeele în circulaţie, că-mi împachetez mesajul scris ţinând cont în elaborare de cei ce-l vor citi, că într-un dialog vizez de obicei consensul (fiind dispus la concesii), nu înseamnă că în spaţiul populat de existenţele reale ori prezumate ale Celorlalţi nu am libertatea de a face şi altfel, de a-mi institui divergenţa, refuzând o opinie care mă irită sau o colaborare care mă dezavantajează, schimbând cursul discuţiei ori blocând-o, cultivând, la nevoie, ironia, echivocul, simularea etc. Dacă

prin „coreferinţă” înţelegem pur şi simplu faptul că-mi articulez intenţia de sens în sistemul de diferenţe admis de limbaj şi că-mi integrez propriul raport cu lumea în sistemul de convenţii al universului pe care-l locuiesc, atunci conceptul devine larg până la evanescenţă. Dar dacă miza este mai restrânsă, aşa cum se şi cuvine, atunci e suficientă idiosincrazia unuia dintre locutori pentru ca realizarea coerenţei dialogale să întâmpine un obstacol redutabil, uneori de nedepăşit. De aceea, exemplele de reciprocitate conversativă nici nu abundă pe toate drumurile. Ceea ce Jacques neglijează este că nu ajung niciodată buna-credinţă şi voinţa de cooperare a uneia dintre părţi. Pentru a obţine armonia e nevoie de doi.

Scrierea

Separarea emitentului de destinatar

Ştim cu toţii că scrierea oferă avantajul durabilităţii şi al ubicuităţii, eliberând produsele minţii omeneşti de sub constrângerile de loc şi timp, ceea ce-i conferă valoarea unui instrument principal de tezaurizare şi difuzare a cunoştinţelor. E vorba de un cod sau de un intermediar? Niciuna, nici alta, scrierea constituie – cum arată Robert

Escarpit – „notaţia ocazională a unui limbaj (fonic), printr-un altul” vizual, alcătuit din semne aşternute pe hârtie (în cazul civilizaţiei euro-atlantice, alfabetul). Ea constituie totdeauna un compromis între exigenţele opuse ale celor două sisteme, drept care o transliteraţie, termen cu termen, a fonemelor oralităţii este imposibilă (Escarpit, p. 39).

Scrierea are proprietatea de a transmite, în acelaşi interval de timp, un volum considerabil mai mare de informaţie decât vorbirea. Permite şi revenirea asupra secvenţelor parcurse, favorizând astfel o activitate reflexivă mai consistentă. În schimb, are cusurul că e un mijloc de comunicare noncooperativ, fiindcă nu îngăduie feedback-ul, reinjectarea imediată a răspunsurilor în circuit. Ea îl separă pe emitent de destinatar, pe autorul textului de cel care-l va citi. Uneori, între contextul enunţării şi contextul receptării se pot interpune secole ori imense spaţii geografice, ceea ce îngreunează considerabil înţelegerea corectă a mesajelor. Prejudiciilor cauzate de „distanţa culturală”, piedică majoră în calea transmiterii fidele a comunicării, li se adaugă inconvenientul că scrierea nu restituie decât în mod parţial şi foarte difuz intenţia vorbitorului. Gramatica, punctuaţia, anumite forme ale lexicalizării (nominalizările), mai ales contextul

lingvistic dau o serie de indicaţii asupra forţei ilocuţionare, însă ele nu pot substitui nici desluşit, nici nuanţat, nici complet ceea ce sugerează pronunţia, intonaţia, mimica, timbrul vocii, accentele etc. De aceea, descifrarea textelor elaborate în circumstanţe diferite de cele în care sunt citite rămâne totdeauna o problemă.

Cum se poate descurca un lector care nu mai are nimic comun cu cititorul pe care-l avea în vedere autorul, de vreme ce aparţine altei culturi, are o altă viziune despre lume, o altă formaţie, se frământă cu alte idei şi pretinde satisfacerea altor exigenţe? Apare pentru el o dilemă: dacă nu-şi dă nicio osteneală de a înţelege ce vor să spună „de fapt” cuvintele strămutate din spaţiul lor originar de referinţă, e în pericol de a-i atribui textului o semnificaţie arbitrară, iar dacă vrea să-l înţeleagă adecvat e dator să opereze un demers interpretativ, costisitor în efort şi timp (pe care filologia şi hermeneutica îşi propun să-l efectueze în ajutorul lui). Obişnuit, cum bine ştim, oamenii nu-şi prea bat capul să se lămurească, uneori nici nu conştientizează necesitatea de a o face, mulţumindu-se cu ceea ce pot pricepe spontan. Însă, în felul acesta, ei au mari şanse să greşească, să rateze sensul autentic al comunicării.

Evident, foarte multe depind de factura textelor, de felul cum sunt ele construite: astfel, una e să citim o

relatare informativă despre un accident de circulaţie şi alta o tragedie de Shakespeare. Totuşi, în mod bizar, nu numai profanii, ci şi specialiştii se referă la text ca şi când ar fi vorba de o entitate omogenă, guvernată de aceleaşi principii şi având un acelaşi regim de inteligibilitate în toate componentele sale. Este o generalizare care încurcă foarte mult lucrurile. De fapt, conceptul de Text e o abstracţie, în realitate avem a face cu ştiri, reportaje, comunicări ştiinţifice, rapoarte de activitate, poezii, basme, romane, inserturi publicitare, piese de teatru, scenarii etc.

Cele trei modalităţi ale textualizării

Există mai multe modalităţi de clasificare a textelor. Robert-Alain de Beaugrande şi Wolfgang Dressier propun o schemă euristică generală, bazată pe cele trei funcţiuni esenţiale pe care textele le pot îndeplini în vorbire: descrierea, povestirea şi argumentarea. De-aici rezultă trei tipuri de texte: descriptive, narative şi argumentative, care, la rândul lor, prin combinarea şi aplicarea principiului dominantei, ar da naştere diverselor subtipuri şi varietăţi, deşi nu e totdeauna limpede cum. În orice caz, Beaugrande şi Dressier se simt obligaţi să schimbe

criteriul pentru a vorbi de textele literare şi cele poetice în contrast cu cele ştiinţifice şi didactice; cele dintâi ar prezenta o alternativă la versiunea acceptată a lumii reale, cele din urmă şi-ar asuma sarcina de a amplifica şi a difuza cunoştinţe despre lumea reală acceptată la un moment dat (Beaugrande, Dressier, p. 239 – 242). Teoreticienii comunicării preconizează trei genuri de mesaje posibile: informative, argumentative, expresive (Breton, Proulx, p. 40 – 47). O altă încercare recentă de a ordona universul textual îi aparţine lui J.M. Adam, care distinge tipurile: narativ, descriptiv, teatral, informativ, explicativ, injonctiv, argumentativ (Adam, 2001), însă scapă din vedere liricul.

În ITL am propus o tipologie textuală în funcţie de distanţa dintre semnificant şi semnificat, care se manifestă prin uzuri specifice ale limbajului şi vizează deosebirea dintre ficţional şi nonficţional. Ea nu exclude, ci completează tipologiile curente. În această încercare de clasificare a textelor am plecat de la faptul că în competenţa oricărui locutor intră aptitudinea de a produce şi a recepta discursurile ori textele în trei modalităţi diferite: potrivit intenţiei de a stabili cu Celălalt o comunicare eficientă (de a spune ceva „adevărat”), de a instaura o comunicare prezumtivă (de a spune ceva „născocit”) ori de a experimenta resursele limbii înseşi (de

a vorbi în joacă, de a verifica posibilităţile instrumentului lingvistic).

Să ne imaginăm acum o mică experienţă SF: să presupunem că ar fi cu putinţă să desfăşurăm în faţa noastră corpusul tuturor textelor cunoscute sau posibile; am avea, în acest caz, doi poli între care se distribuie ansamblul uriaş al speţelor. De o parte s-ar afla polul pe care-l numesc „referenţial” (R), unde disimetria dintre S (Semnificant) şi s (semnificat) este redusă la minimum, deoarece limbajul e controlat în chipul cel mai riguros, astfel încât cuvintele dau senzaţia că sunt „lipite” de lucruri (ca şi cum ar fi „designanţii rigizi” ai unor nume proprii), iar univocitatea sensului e deplină. De cealaltă parte, în extremitatea opusă, s-ar găsi polul pe care-l numesc „autoreferenţial” (AR), unde asimetria atinge pragul ilizibilităţii (textele nu mai au semnificaţie, conţinutul lor e indescifrabil). Din punct de vedere practic, există deci texte care gravitează, desigur, în proporţii infinit variabile, în jurul polului „referenţial” şi altele care gravitează în jurul polului „autoreferenţial”; la mijloc se află vastul teritoriu al textelor „pseudo-„sau „transreferenţiale” (PR), situate mai aproape de un pol sau de celălalt. (Precizez că folosesc termenul „referenţial” fără a implica o ontologie realistă, întrucât n-am în vedere

un acces direct, în fapt imposibil, la lucrurile însele, ci doar la „constructe” ale lucrurilor, la ceea ce experimentăm ca fiind „real” în funcţie de capacităţile noastre cognitive şi modelul de lume socialmente acceptat.)

Să descriem sumar aceste modalităţi de textualizare. În cazul textelor R distanţa dintre S şi se ţinută sub control; emitentul îşi supraveghează limbajul, tinzând să-l „închidă” în jurul referentului, spre a-l face clar, explicit, univoc, redundant (la nevoie), mai degrabă demodalizat (în dorinţa evitării evaluărilor arbitrare), încorporând uneori un metadiscurs (cu funcţie explicativă); el se străduie să elimine ambiguităţile, figurile, cochetăriile stilistice, tot ce s-ar putea dovedi divagant, în doi peri sau ar avea caracter interpretativ. O preocupare centrală o constituie adaptarea la partener, grija de programare a comprehensiunii în funcţie de disponibilităţile şi aşteptările audienţei. Textele R servesc, prin excelenţă, comunicării, informării, scrierilor cu caracter didactic sau ştiinţific. Este, după John Searle, un mod „serios” de a vorbi despre lume, deoarece enunţă aserţiuni factuale, obiective, testabile, guvernate de criteriul adevărat/fals. Iniţiativa cititorului e fatalmente restrânsă. Scopul urmărit de autor e să-i zădărnicească eventualele tendinţe evazioniste, să-i

impună o traiectorie a sensului pe care, în mod rezonabil, să fie obligat s-o adopte.

Textele AR se caracterizează, în formele lor cele mai radicale, prin eclipsa autorului ca producător de coerenţă: el îi abandonează deliberat cititorului libertatea de a coproduce, nu atât sens – căci aşa ceva nu există –, cât repere imaginative ori senzuale asociate ansamblului de cuvinte şi propoziţii. Disimetria dintre S şi s atinge aici punctul său cel mai înalt. Avem a face cu creaţii idiosincratice, narcisice, ludice, intranzitive, care nu trimit la exteriorităţi, fiindu-şi obiect şi scop. Autorul nu vrea să reprezinte, nici să transmită mesaje, ci să experimenteze resursele limbii, să se joace cu vorbele şi sintaxa, să facă spectacol. Uneori, el încearcă – aşa cum au voit suprarealiştii – să se lase purtat de pulsiunile inconştientului (ceea ce este totuşi mai uşor de proclamat decât de realizat). Ilustrat de modernişti şi, în forme extreme, de unii aderenţi ai avangardei, acest mod de scriere are ca regulă violarea tuturor regulilor admise: abolirea restrictivităţii predicative (făcând cu putinţă cele mai aberante şi neaşteptate combinaţii sintagmatice), obscuritatea „ca principiu estetic dominant" (Friedrich, p. 188), violarea sintaxei, renunţarea la punctuaţie (spre a-i da cititorului libertatea de a manipula, după plac, valorile

ilocuţionare) etc. În practică, cele mai multe texte autoreferenţiale se mişcă însă într-un spaţiu mai puţin enigmatic şi rarefiat, cum e şi firesc pentru autori care vor să păstreze contactul, dacă nu cu masa largă a cititorilor, măcar cu grupul restrâns al confraţilor şi criticilor, singurii ce citesc sistematic poezia experimentală şi o şi clasifică valoric.

Domeniul intermediar, cel mai divers în alcătuire, cuprinde textele pseudo şi transreferenţiale, utilizate în scopuri indirect comunicative şi parţial expresive, nu spre a difuza informaţii de tip factual, ci spre a simula prezenţa lor. Obiectul nu este realitatea *(id est*, ceea ce asumăm a fi real în existenţa cotidiană), ci o construcţie imaginară, ceva ce nu s-a întâmplat şi nu se întâmplă, dar ar putea să se întâmple, fie în lumea de toate zilele (pseudoreferenţial), fie într-o lume posibilă, cu alte legi şi norme decât a noastră (transreferenţial). Ne aflăm aşadar în ficţiune, ingredient caracteristic literaturii şi artelor, dar nu numai lor, de vreme ce, pe lângă povestire, roman, piesă de teatru, în categoria ficţionalului intră şi visul, mitul, basmul, păcăleala, minciuna. Toate manifestările acestea au în comun încălcarea experienţei obişnuite, a aşteptărilor legate de desfăşurarea previzibilă a evenimentelor, a ceea ce considerăm drept „normal”.

Însă fenomenele încadrabile în mod specific creaţiei literare sau artistice vizează un efect estetic, ceea ce înseamnă că se distanţează nu numai de ordinea experienţei, ci şi de ordinea limbajului comun; în plus, ele denotă o preocupare insistentă faţă de împachetarea formală a mesajului sau temei. Literatura plăsmuieşte universuri nonconceptualizate de fiinţe şi lucruri, configurându-le mai aproape de polul mimetic ori de cel nonmimetic. Se serveşte de convenţii realiste (saturaţie cu detalii concrete, individualizind eroii, decorul, atmosfera de epocă; estomparea enunţării în profitul enunţurilor spre a da iluzia că opera se spune singură; integrarea unor documente autentice etc.), dar şi de convenţii nonrealiste (de tip fantastic, grotesc, baroc, sentimentalist etc.). În acelaşi timp, se abate de la normalitatea vorbirii curente, exploatând, în grade uneori reduse, alteori considerabile, diverse registre ale limbii, mai apropiate sau mai distanţate de oralitate, modalităţi nonliterale şi simbolice ale exprimării, strategii ale ambiguizării, metaforizării, nedeterminării şi plurivocităţii, forme diverse ale conexiunii frastice şi infrafrastice etc. De regulă, textele PR ŞI TR cuprind proza romanescă şi dramaturgia, cu diversele lor genuri (P. Cornea, b, p. 32 – 36; *idem,* a, p. 324 – 32(O.

De mare interes îmi par a fi zonele de frontieră între R ŞI PR, ca şi cele dintre PR ŞI AR. Cea dintâi este caracteristică multor texte paraliterare (prefer calificativul „paraliterar” celui „de consum”, din cauza conotaţiei peiorative a celui din urmă). Paraliteratura (de care voi mai vorbi) e o combinaţie „slabă” de limbaj referenţial şi ficţionalitate. „Slabă” pentru că ţine în prea mare măsură cont de cererea pieţei şi de aceea uzează de „reţete” de succes (deznodământ fericit, victoria detectivului în confruntarea cu criminalii şi escrocii, alternare simetrică de surprize favorabile şi defavorabile eroilor, de scene de violenţă şi relaxare, limbaj accesibil etc.).

Asocierea dintre PR ŞI AR favorizează poezia, este o combinaţie „tare” de lirism, ca expresie a intimităţilor simţirii, ţâşnind cu violenţa interjecţiei, dar şi de joc cu vorbele, producător de armonii şi imagini, ce-l transportă pe cititor din „lumea-lume” a cotidianului în „lumea-nelume” (N. Manolescu) a fanteziilor descătuşate. Rodica Zafiu are dreptate observând că, „în ciuda interpretărilor radicale care au încercat să impună câte un criteriu (al poeticităţii) în dauna celorlalte”, cea mai plauzibilă soluţie constă în a le lua împreună (Zafiu, p. 11): poezia e şi spectacol al sinelui şi ţipăt al inimii şi construcţie formală şi călătorie în imaginar. Într-o carte recentă, *Aisbergul*

poeziei moderne (2002), Gheorghe Crăciun a susţinut, cu argumente convingătoare, existenţa în modernitate, pe lângă tipurile deja omologate ale poeziei „experimentale şi avangardiste” („care radicalizează funcţionarea relaţiei autor-cititor până la suspendare”), ori ale poeziei „reflexive” (de la Mallarmé şi Valéry la Wallace Stevens şi Ion Barbu), a unui important filon de „poezie tranzitivă” (tinzând spre o comunicare directă, nonambiguă, apropiată de realitate şi limba vorbită, care foloseşte procedee de prim-plan, contrapunct vizual, montaj şi colaj al secvenţelor familiare publicului, datorită televiziunii, cinematografului, publicităţii etc.) (Crăciun, p. 399 – 458). Din punctul de vedere care ne interesează aici, reiese că poezia poate locui şi într-o zonă situată între R ŞI PR.

Aş vrea să adaug că existenţa contiguităţilor şi a interferenţelor de frontieră, pe care le postulez între diversele forme de textualizare, presupune o relaxare a diferenţelor dintre Acţionai şi nonficţional, în spiritul înţelegerii ficţiunii ca „peisaj ontologic” folosit „în scopuri ludice şi instructive”, cum a preconizat Toma Pavel (Pavel, p. 225 – 236).

Între semiotic şi artistic

Am explicat în ITL – şi nu vreau să repet aici – de ce nu e posibilă o definiţie atotcuprinzătoare a literaturii (P. Cornea, b, p. 48 – 49). Limitându-mă cu modestie doar la a şti ce proprietăţi îi atribuim conceptului în fiecare etapă istorică, voi rămâne la aceeaşi circumscriere a câmpului semantic propusă în 1988, explicitându-i doar unele implicaţii, nescoase la lumină atunci, şi corijându-i unele insuficienţe. Precizez că nu mă refer la literatură ca „sistem sau instituţie”, nici la literatură ca „totalitate a scrierilor”, nici la literatură ca „profesie” ori „formă degradată a poeticităţii”, ci am în vedere literatura ca beletristică, aşadar, ca „set de discursuri, diferite de discursurile ştiinţifice, religioase, juridice etc., având scopul de a plăcea cititorilor”. Ceea ce mă interesează este determinarea „literarităţii”, adică, după formula lui Jakobson, a „ceea ce face dintr-o operă dată o operă literară”.

Un text literar este, deopotrivă, un obiect semiotic şi un obiect artistic. Prin faptul că se constituie dintr-un ansamblu de semne, enunţate oral sau scriptic, articulate potrivit unor reguli socialmente instituite, el aparţine marii familii a textelor (referenţiale, pseudo şi transreferenţiale

ori autoreferenţiale). Prin faptul că e un artefact, asemenea celor produse în pictură, sculptură ori muzică, are o funcţie estetică, urmărind să ne afecteze plăcut sensibilitatea şi să ne satisfacă foamea de ludic, inerentă naturii umane. De aceea, deşi consider în aceste pagini termenii de text literar şi operă literară drept aproximativ sinonimi, îl întrebuinţez îndeosebi pe cel dintâi când mă refer la universul semnelor şi pe cel de-al doilea când trimiterea se face la universul artei.

Spre deosebire de celelalte arte care dispun de un limbaj specific – plastic, muzical, gestual (coregrafia) etc. –, textele sau operele literare se servesc de limbajul comun, dar nu în primul rând ca să transmită aserţiuni, ci ca să semnifice valori. Această dublă folosire a limbii naturale se află la originea multor complicaţii şi a numeroase confuzii. Dar ea permite şi efecte surprinzătoare, care multiplică şansele literaturii, situând-o într-o postură unică, aceea de a se găsi latent pretutindeni, sub coaja lucrurilor şi în preajma misterelor, dar şi în proximitatea existenţei comune, de a însoţi vorbirea ca o umbră. Aşa cum florile răsar uneori printre gunoaie, literatura poate ţâşni câteodată, pe neaşteptate, din derizoriu, din banalitate sau dintr-o însăilare obscură de propoziţii.

Din perspectivă semiotică, un text literar se deosebeşte de cel nonliterar nu – cum se spune de obicei – prin aceea că nu transmite informaţii, ci prin faptul că informaţiile pe care le difuzează sunt în mare măsură contrafactuale. Ele se referă la o lume imaginară, construită de autor. Chiar dacă se ocupă de oameni reali, ei sunt transformaţi în personaje, şi chiar dacă raportează evenimente autentice, acestea sunt transformate în întâmplări fără relevanţă existenţială. În cadrul textului avem a face, ca şi în viaţa de toate zilele, cu adevăr şi minciună, dar fiindcă textul întreg e aşezat sub semnul născocirii, ceea se petrece în interiorul său poate fi, *de facto,* plauzibil sau implauzibil, însă rămâne fals!

Această modalitate redutabilă a jocului cu iluzii ştim bine că se numeşte „ficţiune”. Ea este instituţionalizată ca activitate specific literară prin genuri, sub forma naraţiunii (povestire, nuvelă, roman etc.) sau a dialogului (drama, comedia, tragedia etc.). Există însă şi o altă formă a literaturii, poezia, căreia i se acordă un coeficient maxim de „literaritate”, întrucât ea pare să se dispenseze uneori de ingredientul ficţional, într-o încercare, utopică în esenţă, de conectare „directă” la profunzimile eului, la rumorile inconştientului, la ţipăt şi ritm. Dar desigur că şi poezia, ca şi proza ori dramaturgia, deşi mizează pe

sinceritate şi transparenţă, are nevoie, ca să „se „spună, de o haină retorică, trebuie să-şi aranjeze cântecul într-o sintaxă. În poezie, un rol major îl îndeplineşte organizarea formală, versificaţia (cu metrul, ritmul, rima şi diverse figuri simetrice ale recurenţei: refrenul, tipurile strofice, speciile instituţionalizate de felul sonetului, rondelului etc.).

Iconicitatea sensului

Ficţiunea, ca şi spunerea poetică au deopotrivă facultatea de a stârni în receptor „imagini”. Acestea nu ne informează în sensul oralităţii cotidiene, dar „comunică” totuşi sui-generis, în mod spectacular, sub formă de reprezentări, pe care le „vedem” cu ochii minţii. Ele ilustrează prin puterea lor evocatoare cuvintele poemului sau povestirii, intensificându-ne emoţia, stimulând fantezia, favorizându-ne trăirea prin procură. Imaginile n-au echivalent conceptual, deşi posedă o infinitate de virtualităţi semantice.

„Dinamica lor le împiedică să se închidă undeva, să se lase îngrădite într-un sens ce le-ar reduce la starea de semn şi le-ar mumifica imediat”. (Burgos, p. 93) Ele ni se comunică indirect şi simbolic, ceea ce face ca intelecţia

raţională, condiţionată de reprezentări digitale, abstracte, să pară a se estompa în folosul activităţilor de tip mitopoetic (sau mitogenic).

„Conduita mitogenică – scrie Jean-Jacques Wunenburger – pare a fi prototipul însuşi al unei activităţi comprehensive, în care ceea ce este dat nu este de la început desfăcut, şi deci conceptualizat, ci, din contra, absorbit într-o totalitate care nu disociază prezentul de trecut, realul de virtual, vizibilul de invizibil, fenomenalul de metaempiric”. (Wunenburger, p. 52) Totalitatea de care e vorba încorporează în fapt o fuziune a sensului cu imaginile, în înţelesul de „impresii senzoriale evocate în memorie”. Această fuziune, identificată de Marcus B. Hester drept caracteristică a „iconicităţii sensului” şi socotită de Paul Ricoeur ca esenţială artei literare, nu este un simplu fenomen de asociere. Ea e implicată în însuşi jocul de limbaj, întrucât nu se risipeşte, potrivit unor capricii de moment, ci se află mereu sub controlul sensului. De menţionat că iconicitatea prezintă cele două trăsături ale actului de lectură: „suspendarea” (fiindcă neutralizează realitatea lumii înconjurătoare) şi „deschiderea” (fiindcă fluxul imaginilor se desfăşoară fără pauză, pe măsura deschiderii progresive a sensului, ceea ce oferă interpretării un câmp nelimitat).

Ricoeur preia de la Hester şi noţiunea, de origine wittgensteiniană, a lui „a vedea ca”, asupra căreia cred util să mă opresc în fugă. Cititorii *Investigaţiilor filosofice* ştiu că în 2,11 (ed. 1998, p. 194) e expus un desen ambiguu, care poate fi socotit de unii drept cap de raţă, de alţii drept cap de iepure. Cum se explică iluzia privitorului? Wittgenstein observă că una e să spui: „văd asta” şi altceva: „văd asta ca”, adică „am această impresie”. La mijloc nu e o problemă de interpretare pentru că nu se formulează o ipoteză supusă verificării, de vreme ce spunem de-a dreptul „este un iepure” (sau „o raţă”). Din punctul de vedere al percepţiei, al imaginii retiniene, nu există nicio deosebire între cele două capete. Diferenţa o dă organizarea conţinutului perceptiv, forma, faptul că noi nu accedem la date brute, ci la semnificaţii. „A vedea ca „ar fi, în consecinţă, pe jumătate gândire şi pe jumătate experienţă, altfel spus, cu cuvintele lui Wittgenstein „ecoul unui gând în viziune”.

Ricoeur aplică sugestia la înţelegerea metaforei. Dar ea poate fi utilizată la fel de bine în cazul modelizării sau al lecturii. „A vedea ca „este o experienţă-act, o joncţiune a sensului verbal şi a imaginii. Sintagma „joacă în modul cel mai exact rolul schemei care uneşte conceptul vid şi impresia oarbă; prin caracterul său de semigândire şi de

semiexperienţă, ea leagă lumina sensului de plenitudinea imaginii. Nonverbalul şi verbalul sunt astfel strâns unite în sânul funcţiei imagistice a limbajului” (Ricoeur, e, p. 326 – 332; Borutti, p. 52 – 53).

Conceptul de literaritate

Înţelesul pe care-l atribuim azi „literaturii” este departe de a rămâne imobilizat în ipostaza modernistă a primei jumătăţi a secolului XX. Ne aflăm acum în plină metamorfoză. Aşteptările oamenilor s-au schimbat, experienţele dure ale istoriei par să-i fi făcut mai puţin receptivi faţă de virtuozităţile stilistice. Deşi criteriile formale care specifică literatura, ţinând de supradeterminarea lingvistică (scrierea rafinată, ingeniozitatea metaforei, volubilitatea predicativă, remodelarea sintaxei etc.), nu sunt respinse teoretic, e vădit că se manifestă actualmente un viu interes pentru o serie de genuri extraestetice (la care primează autenticitatea, dezinhibarea, notaţia crudă), cum ar fi memorialistica, eseistica, biografiile, corespondenţa. Există, în acelaşi timp, o mare apetenţă a unui larg public pentru divertisment şi lectura-drog, cu ţeluri substitutive şi evazioniste, ceea ce explică voga telenovelelor, a thriller-

elor, SF-urilor etc.

Un fapt de însemnătate crucială, conştientizat abia de curând, este că literatura nu cuprinde doar textele produse cu intenţia de a ne ocaziona experienţe estetice. E un merit al lui Eugen Negrici de a fi enunţat conceptul de „expresivitate involuntară” încă la începutul anilor 80, când la noi postmodernismul era încă necunoscut. Între alte exemplificări, el a indicat numeroase texte ale culturii medievale româneşti, la origine scrise din motive religioase sau documentare, dar care citite azi, cu ochi avizaţi, oferă neaşteptate satisfacţii de culoare, farmec, ingenuitate, putere inventivă. Voi reveni asupra problemei.

Alături de asemenea interludii ale lectorului rafinat, noţiunea clasică de literatură e bulversată şi de expansiunea noilor gusturi ale publicului popular, care combină preferinţe pentru divertismentul ieftin cu aculturaţii kitsch, dar şi cu elemente reciclate de cultură urbană *underground*, într-un mişmaş eclectic, greu de discriminat. Clipurile, telenovelele, serialele confecţionate pe bandă rulantă, substituirea tot mai largă a lecturii prin emisiunile TV, întregul ambient al culturii de masă presează asupra orientării producţiei de carte, declanşând treptat şi deplasări conceptuale. Ajungem astfel cu toţii, mai încet sau mai repede, la un mod pragmatic şi permisiv

de a înţelege literatura. Faimoasa butadă a lui Roland Barthes, şi anume că „literatura este ceea ce se învaţă în şcoală ca fiind literatură”, nu mai e de actualitate; adevărul este că şcoala a rămas mult în urma vieţii şi nu numai fiindcă, din inerţie şi rutină, păstrează distanţa faţă de experienţele inovatoare, ci şi pentru că se manifestă foarte reticent vizavi de asimilarea selectivă a culturii de masă.

În aceste condiţii, în ce constă conceptul de „literaritate”? Revin pe scurt, cu unele completări, la consideraţiile expuse în ITL (P. Cornea, b, p. 50 – 57). Spuneam acolo că literaritatea îmi pare a fi caracterizată adecvat în zilele noastre prin două convenţii: „ficţionalitatea” şi „expresivitatea”. Pe cea dintâi am evocat-o mai sus; ea constă într-o alternativă la cunoaşterea factuală prin exploatarea resurselor imaginaţiei. Operând în câmpul posibilului, autorii oferă versiuni de universuri mai mult sau mai puţin distanţate de cel real. Din perspectiva tipologiei textuale, domeniul ficţionalului este acoperit de comportamentul pseudo şi autoreferenţial, iar domeniul realităţii de cel referenţial.

Totuşi, literatura nu înseamnă „doar” ficţiune, ci şi „retorică” sau – cum spune Gérard Genette – „dicţiune”, adică un fel particular de a vorbi, de a ambala mesajul sau

rostirea, caracterizat prin abateri de la exprimarea „normală”, spre a spori calitatea persuasivă şi personalizată a celor spuse. Termenul „expresivitate”, în sensul său retoric, trebuie înţeles, în primul rând, ca distorsiune impusă limbajului comun spre a-l distanţa de ţelurile lui tranzitive. Natura distorsiunilor poate fi extrem de variată – şi tocmai această diversitate constituie una dintre resursele atractivităţii operelor literare. Formaliştii ruşi au accentuat ideea „insolitării”, a punerii în evidenţă *(foregrounding*) a unor structuri verbale menite să-l smulgă pe cititor din obişnuinţa comunicării cotidiene (figuri, paralelisme, ambiguităţi, anomalii lingvistice de toate ordinele etc.), să-i dezautomatizeze reacţiile, să-i restaureze prospeţimea privirii. Funcţia poetică, definită de Jakobson drept „focalizarea mesajului asupra lui însuşi”, accentuând „latura palpabilă a semnului” (Jakobson, p. 218), consemnează aceeaşi ruptură de comunicarea utilitară, aceeaşi tendinţă de a dirija atenţia asupra formei, a lui „cum”, şi nu a lui „ce”. În practică, fiecare autor, rămânând în mare fidel şcolii artistice căreia îi aparţine, îşi caută totuşi o modalitate de a se diferenţia de confraţi şi de a-şi afirma o identitate proprie.

Experienţa estetică

Un al doilea înţeles al noţiunii de „expresivitate” are o coloratură afectivă, se referă la vorbirea directă, la persoana I, la modul participativ, angajat, nu simplu constatativ, care manifestă ilocuţionar atitudinea subiectului faţă de ceea ce spune sau remarcă, emoţia şi sentimentele lui. Când turbulenţele sensibilităţii sunt generate de contactul cu o operă de artă sau un colţ remarcabil de natură, iar acestea devin obiecte ale unei atenţii încordate şi surse ale unei satisfacţii debarasate de orice altă preocupare contingentă, ele se convertesc în experienţe estetice.

Trăsăturile definitorii ale acestui tip de experienţă, care constituie motivaţia principală, deşi nu exclusivă, a îndeletnicirii noastre cu literatura şi artele, au fost identificate de Kant, în urmă cu mai bine de două secole. Continuăm să atribuim astăzi esteticului o „finalitate fără scop”, inducerea unei atitudini de „dezinteresare”. Ne cufundăm în lectura unei mare roman, ascultăm o capodoperă muzicală sau contemplăm un tablou celebru fără vreun interes utilitar ori teoretic ori moral. Caracterul intranzitiv al atenţiei, concentrarea asupra obiectului însuşi, independent de orice altă presupoziţie, îl

îndepărtează pe receptor de lumea obişnuită. Aceasta e „înălţarea impersonală” a lui Maiorescu sau „distanţa psihologică” a lui Bullough, teoretizată în primii ani ai secolului XX (Townsend, p. 181 – 183).

Un al doilea aspect, subliniat puternic de Kant, este al „subiectivităţii” judecăţii de gust, care se aplică în egală măsură „agreabilului” şi „frumosului”, ceea ce, evident, ameninţă să legitimeze relativismul. Filosoful scapă de această capcană printr-o procedură discutabilă. El afirmă că „agreabilul” poate rămâne personal, dar judecata despre „frumos”, fiind dezinteresată, devine „universalizabilă”. Se adaugă la asta existenţa unui *sensus communis*, a unei comunităţi de simţire între oameni, care ar îngădui un asentiment estetic generalizat. Cu alte cuvinte, fiecare e subiectiv, dar subiectivităţile tuturor coincid, ceea ce trimite la raţionalitatea postulată de Lumini, care ar guverna lumea. Nu numai că frumosul place în mod universal, „fără concept”, dar el este şi „obiectul unei satisfacţii necesare”. Afirmaţia rămâne, fără îndoială, problematică.

Admitem azi că ne putem pune de acord asupra aprecierii unor opere foarte valoroase. În acest sens, treptele de sus ale canonului, ocupate de marii autori (Dante, Shakespeare, Goethe, Baudelaire, Thomas Mann

etc.), constituie o dovadă, deşi în multe cazuri adeziunea pare s-o dicteze conformismul, mai degrabă decât validarea proprie, efectuată independent. Ceea ce pare în adevăr caracteristic vremii noastre este că asistăm la o nemaipomenită pulverizare a gusturilor, la disiparea consensurilor, la „politeismul valorilor”, după expresia lui Weber. În orice caz, „natura umană” constituie un concept mult prea general şi evaziv spre a servi drept bază unor judecăţi unitare în chestiunile estetice. Similitudinea aprecierilor se regăseşte doar în micile comunităţi, de tip echipă, segment de generaţie sau grupare întemeiată pe afinităţi de gust şi ideologie. Încât cred corectă afirmaţia unui cercetător contemporan: „Cine ar voi să propună o definiţie obiectivă, canonică, autoritară a frumosului s-ar expune ridicolului” (Lacoste, b, p. 3).

Dar chiar şi în privinţa descrierii experienţei estetice (dezinteresare, gratuitate, caracter intranzitiv, irelevanţa existenţială a cotidianităţii etc.), deşi teza clasică surprinde atitudini şi comportamente pe care le regăsim efectiv în practică, se simte nevoia unor nuanţări. O completare esenţială îmi pare a fi cea propusă de Hans Robert Jauss. El consideră desfătarea provocată de obiectul estetic drept „un joc alternativ între subiect şi obiect, prin care devenim tot mai interesaţi de propriul

nostru dezinteres”. Formula lui definind desfătarea estetică drept „desfătarea de sine în desfătarea cu altul” atribuie termenului german *Genuss* înţelesul „primitiv” de „participare”, dar şi de „apropiere”. Apare astfel un balans între „contemplarea dezinteresată şi participarea interesată” ca „formă a cunoaşterii de sine prin puterea de a ne imagina într-o ipostază a alterităţii” (Jauss, a, p. 84 – 85).

Cu totul pe alt plan, merită evocată, fie şi în câteva cuvinte, situaţia scrierilor aparţinând paraliteraturii. Chiar dacă sunt de calitate (în genul lor), ele nu ne solicită estetic, ci cognitiv (dar liniar, şi nu reticular, altfel spus, în sensul curiozităţii de a afla ce urmează, de a rezolva enigma, nu de a explora mijloacele folosite de autor). Îndeosebi, operele paraliterare se impun atenţiei prin caracterul lor divertizant (adică senzual şi/ori sentimental). Ţintesc, cu alte cuvinte, să ne amuze, să ne ocupe timpul în mod agreabil, să ne impresioneze prin neaşteptatul intrigii ori al personajelor, să ne procure satisfacţii identificatorii (cu supermani justiţiari sau cu staruri hollywoodiene celebre), să ne ofere violenţă şi sex în doze masive, până la limita suportabilităţii. Acest tip de „plăcere”, de natură consumatoristă, exilat din critică în sociologie, are prea puţin a face cu „juisarea” estetică, de

care vorbeşte Barthes, ori cu „desfătarea” lui Jauss. El este trivial, fiindcă se bazează pe „şoc”, se cheltuie în clipă şi orizontalitate, apelează la simţuri, fără să-şi pună probleme ori întrebări ori să încerce recuperări culturale. Dar asta nu-i justifică deloc discreditarea şi abandonarea studiului său de către critica academică. (Adaug în treacăt – fiindcă nu e aici locul să dezvolt subiectul – că plăcerea pe care am numit-o trivială, separând-o de desfătarea estetică propriu-zisă, nu aparţine „doar” categoriei mai puţin educate a publicului. Ea este tolerată şi chiar cerută de intelectualii cei mai rafinaţi în anumite momente de destindere, relaxare ori, dimpotrivă, de exaltare a simţurilor, când îndeplineşte un rol de catalizator ori de derivativ.)

Oricum, revenind la ce ne interesează, se poate afirma că definirea literarităţii ca joncţiune posibilă, dar extrem de variată gradual şi calitativ, a „ficţionalităţii” cu „expresivitatea” (în accepţia largă a termenului), aşa cum am expus-o mai sus, are avantajul de a permite integrarea „tuturor” textelor literare şi paraliterare. Sunt deci incluse textele aparţinând celor trei circuite de producţie şi receptare culturală: al avangardei sau experimentului (cu accentul pe expresivitatea formală ori narcisică), al circuitului canonic (unde cele două convenţii se asociază

într-un relativ echilibru) şi al paraliteraturii, aflată în plină proliferare (unde expresivitatea e prezentă anodin sau mai degrabă lipseşte, altfel spus, unde există naraţiuni cu intrigă şi personaje, însă scrise într-un limbaj clişeizat, care displace criticii, însă are succes la public).

Identitatea operei literare: autonomie sau dependenţă de receptor?

O acerbă controversă asupra modului de existenţă a operei literare, a „sitului” ei ontologic, îi separă de ceva vreme pe cercetători. Admitem – potrivit unora – că sensul ei e „construit” de interpretare sau trebuie să ne situăm de partea acelora care-i apără autonomia? René Wellek, a cărui *Teorie a literaturii* a fost o carte de căpătâi pentru o întreagă generaţie şi care ţinea mereu să arbitreze între extreme, se pronunţa în această privinţă, ferm, în favoarea obiectivismului: opera încorporează în structurile ei norme implicite care pot fi recuperate de lectorul competent. Dimpotrivă, Arthur Danto, spirit modern şi dezinhibat, consideră că ceea ce transformă un obiect material în operă de artă este opinia criticii şi a publicului. El dă exemplul *urinoir*-ului, scos de Duchamp dintr-o uzină şi transportat într-un muzeu, care atestă că, niilcar în

anumite cazuri, „esteticitatea” se reduce la o chestiune de „citare” şi de convenţii mutual împărtăşite (Danto, p. 66). Pentru Wellek, identitatea operei precedă şi condiţionează receptarea, pentru Danto, receptarea constituie opera.

Dintre aceste două poziţii, cea dintâi este cea tradiţională. Ea concordă vu experienţa comună şi a dominat piaţa intelectuală până de curând. Dar cam din anii 60, când prăbuşirea fundamentelor, criza valorilor şi pierderea încrederii în posibilitatea de a ajunge la o cunoaştere obiectivă au sensibilizat din ce în ce mai mult conştiinţele, pare să predomine cea de-a doua poziţie. Stanley Fish, Richard Rorty, Siegfried Schmidt, Barbara Johnson sunt doar câţiva dintre protagoniştii ei.

Intuitiv, avem impresia că există adevăr de ambele părţi. Evidenţe puternice ne fac să presupunem că într-un roman obişnuit există un „sâmbure tare” de semnificaţie care se regăseşte, aparent, în toate lecturile. Prezenţa sa e resimţită ca o „rezistenţă” surdă şi încăpăţânată, căci de îndată ce ne propunem să interpretăm textul, constatăm (dacă operăm raţional) că nu putem să-l manipulăm oricum, că acţionăm ca şi când am fi „constrânşi” să urmăm un anumit drum, să ne acomodăm ipotezele unei entităţi imperative, situate parcă dincolo de voinţa noastră. De altfel, faptul că mii sau zeci de mii de oameni au citit

acest roman celebru înaintea mea şi se întâlnesc, în raport cu conţinutul său global, într-o viziune asemănătoare cu a mea constituie un argument puternic în favoarea autonomiei.

Pe de altă parte însă, o experienţă din cele mai familiare ne semnalează nu numai că interpretările date multor poezii de tip avangardist ori experimental diferă între ele, dar că sunt uneori incompatibile. Or, dacă ar exista realmente un statut independent al acestor scrieri, ar fi de neînţeles de ce efectuarea unor lecturi atente şi repetate de către critici competenţi n-ar fi în măsură să articuleze o variantă apropiată de sens. Nu ne rămâne decât să credem că anumite poeme de René Char şi Wallace Stevens, de Nichita Stănescu şi Emil Brumaru etc. nu permit construirea de semnificaţii egal inteligibile, care s-ar putea revela fără greş drept identice (sau foarte apropiate). Ţesătura lor semantică este atât de laxă, nedeterminarea atât de suverană, posibilităţile asociative atât de inepuizabile, încât, fără exagerare, în aceste cazuri orice interpret pare să „constituie” opera, s-o aducă la existenţă prin silinţa sa hermeneutică.

Iată deci că aceste două poziţii de plecare par mai degrabă să se completeze decât să se excludă, căci fiecare se justifică într-o zonă specifică a literarului. Autonomie

sau dependenţă? „Construim” sensul operei prin investiţie subiectivă, pe măsură ce o citim, sau îi „descoperim” semnificaţia (nu neapărat cea intenţionată de autor, cât cea pe care o concretizăm individual, în funcţie de structurarea ei şi de convergenţa componentelor sintactico-semantice)? E rezonabil să recunoaştem că cea mai frecventă situaţie este cea din urmă. Dar asta nu înseamnă că în cazurile respective subiectul participă pasiv la decodificarea textelor, că nu face decât să aplice nişte reguli intrate în automatism. În realitate, termenul de „decodificare” e nepotrivit: există desigur şi acte de lectură banale, de tip repetitiv, cele mai multe însă (şi, în orice caz, toate cele literare) implică, pe lângă proceduri decodificatorii, şi procese inferenţiale; ele reclamă investiţia imaginativă a subiectului, prelucrarea indicaţiilor textuale în imagini şi structuri de sens, o colaborare neîncetată în vederea transformării artefactului de hârtie inscripţionată cu agregări de semne *într-o forma mentis***.**

De fapt, aşa-zisa „descoperire” este tot o „construcţie”, dar care se bazează pe realitatea autonomă a textului, considerat, după expresia lui Iser, „un inductor semantic”, un suport la care revenim mereu spre a ne testa ipotezele. Ceea ce se produce e o mişcare dublă: de

la subiectul care interoghează la text şi de la textul care treptat îşi desface potenţialităţile către subiect. Această dialectică defineşte actul lecturii, în a cărui performare spontană se insinuează de obicei, pe măsura dificultăţilor care trebuie biruite, un demers interpretativ. Ar fi pedant şi steril – am mai spus-o – să încercăm a distinge ce revine rutinei repetitive şi ce revine deliberării, până unde e „doar” lectură şi de unde începe a se ivi „interpretarea”. În înţelesul „slab” al cuvântului, interpretarea este pretutindeni şi noi nu facem altceva de dimineaţa până seara decât să interpretăm. În înţelesul „tare” şi specific al cuvântului, Interpretarea (o ortografiez aici cu majusculă) rămâne o conştientizare şi o problematizare a înţelegerii, caracteristică nu atât lecturii, cât relecturii sistematice, încheiate cel mai adesea cu un discurs de escortă.

10. Funcţionarea interpretării

Mă voi ocupa acum de o prezentare analitică a procesului interpretativ, a fazelor şi a demersurilor ce-l caracterizează. Încep prin a reaminti că trecerea de la înţelegerea primară la interpretare se petrece uneori în mod spontan. Confruntarea cu un blocaj al circulaţiei sensului, cu un impas, o dilemă, o incertitudine, o

problemă de rezolvat, cu provocarea unui text dificil ori fascinant etc. antrenează nemijlocit lansarea interpretării. Devenim dintr-odată conştienţi că judecăm (căutând echivalenţe, preconizând concepte, opunând alternative, încercând să descoperim intenţiile Celuilalt, să deducem din reguli ştiute aplicaţii care să se „potrivească” împrejurării sau invers, silindu-ne să descoperim regula opacă etc.).

În alte cazuri, se întâmplă să ne aruncăm în vârtejul ipotezelor şi contraipotezelor, deci să ne punem „pe interpretat”, din clipa în care atenţia ne este mobilizată de întâlnirea cu un text incitant: citim, spre exemplu, un studiu sau un roman şi, de la primele pagini, atraşi de farmecul ori de interesul lecturii, încercăm să sesizăm centrul (sau centrii) de control al (ai) întregului text, condiţie indispensabilă a comprehensiunii detaliilor; în această situaţie, interpretarea ia aspectul unui efort de durată; regula de joc este că, pe măsură ce parcurgem paginile, înlocuim anticipările aproximative şi vaporoase ale debutului prin anticipări tot mai conforme şi mai gratifiante în revelarea „sensului global”; însă de-abia prin cunoaşterea deznodământului câştigăm perspectiva totalităţii şi posibilitatea de a înţelege opera în întreaga ei plenitudine. De aceea, interpretarea unui ansamblu

scriptic amplu, de felul unui roman, presupune totdeauna o relectură.

Şi în cazul interpretării spontane, imediate, efectuate în cadru conversativ sau în diverse activităţi de rutină ale cotidianului comun, şi în cazul interpretărilor complexe, cu întinse desfăşurări temporale, care generează adesea discursuri de escortă pretenţioase, reflexivitatea funcţionează deopotrivă. Dar ea este cu mult mai exigentă, mai responsabilă şi mai articulată în cel de-al doilea caz.

În ambele ipostaze, interpretarea nu e o „reproducere”, ci un „construct”. Nu se bazează, ca înţelegerea primară, doar pe comportamente verbale încorporate şi situaţii recurente. Ea depăşeşte mecanismul „codurilor”, în care semnul corespunde univoc semnificatului, ceea ce atrage după sine, în condiţiile unor semnalizări reglate convenţional, automatizarea răspunsurilor. Interpretarea face desigur apel, în primă instanţă, la coduri, la cunoştinţele memorate ale subiectului, la reprezentarea a ceea ce ne este familiar, însă trece în mod firesc dincolo de toate acestea, întrucât subiectul se ciocneşte la fiecare pas de oameni, ale căror gânduri şi comportamente nu pot fi puse în ecuaţie, de evenimente care nu pot fi prevăzute, de texte ce nu-i sunt

familiare. De-aici necesitatea de a recurge la procese inferenţiale şi euristice, care concretizează capacităţi înnăscute de raţionament, competenţe şi abilităţi câştigate prin experienţă, dar şi un joc al fanteziei desfăşurat sub controlul „datelor” caracteristice obiectului. Ipotezele se sprijină, pun în valoare şi sunt fundamental condiţionate, ca ambitus şi perspicacitate, de Repertoriul subiectului (cunoştinţele, schemele şi regulile de joc memorate şi transformate în material de referinţă).

Pe de altă parte, interpretarea depinde de o serie de constrângeri funcţionale, de ordin fiziologic (de stocaj, atenţie, durată de execuţie a micro-operaţiilor etc.). Deocamdată, după cum remarcă unul dintre cei mai de seamă psihologi cognitivişti ai momentului, Jean-François Richard, nu ştim prea multe despre determinanţii cognitivi şi cei infracognitivi, nici despre constrângerile funcţionale, iar „paradigmele experimentale recunoscute drept valide sunt încă puţin numeroase”. În asemenea stare de lucruri nu se pune chestiunea de a explica strategiile cognitive, ci, mai modest, „de a le descrie, a le identifica, a preciza modul lor de elaborare şi condiţiile în care acţionează” (Richard, p. 28). De altfel, explicarea neuro-fiziologică nici nu constituie obiectul cărţii de faţă. Ceea ce mă interesează aici – cititorul o ştie – este studiul interpretării

ca instrument hermeneutic, funcţionarea ei la nivelul limbajului, în domeniul relaţiilor interpersonale, al ştiinţelor umane şi al criticii literare.

Condiţii de posibilitate

Întrucât am obiectat împotriva maximei lui Nietzsche că „nu există fapte, ci doar interpretări”, atribuind conceptului de „înţelegere” o sferă mai largă decât celui de „interpretare”, nu văd nicio dificultate în a accepta discriminarea introdusă de Eco între „a uza” de un text şi „a-l interpreta” (Eco, e, p. 92 – 93; d, p. 35 – 36). În primul caz, al „uzării” de text, nu suntem supuşi niciunei restricţii: spre exemplu, putem să ne amuzăm cu textele, să le îmbucătăţim, unind fragmentele în mod aleatoriu, ori să le integrăm prin decupare altor texte (colaj), ori să le luăm drept pretexte pentru a servi celor mai neaşteptate cauze, putem chiar să le mâncăm (ceea ce însă, după cum o arată experienţa, nu conferă mai multă înţelepciune consumatorului).

În cel de-al doilea caz, al „interpretării”, trebuie să acceptăm nişte „principii”, e drept, „slabe” şi controversate în privinţa stipulaţiilor lor, dar necesare şi socialmente exigibile. Aceste principii, nu totdeauna

conştientizate până la capăt, aparţin unui *savoir-faire* al cititorului avizat. Ele pot fi explicitate drept „condiţii de posibilitate” ale oricărui travaliu interpretativ ce urmăreşte obţinerea unui rezultat valid. E vorba, aşadar, de stabilirea acelui cadru reglementativ preliminar, prin care orice interpret se instalează în spaţiul intersubiectivităţii, acceptând instituirea unor „reguli de joc”, chiar dacă le defineşte de fiecare dată într-un mod mai mult sau mai puţin personal.

Dorinţa de a intra în joc

Prima îndatorire a celui care vrea să interpreteze un text, un eveniment, un fenomen, o mărturie etc. este să fie dispus să se concentreze cu bună-credinţă asupra obiectului, să dea dovadă de spirit cooperativ şi să fie deschis luării în calcul a alternativelor (pe care le întrevede singur ori care-i sunt prezentate de ceilalţi). La urma urmei, toată lumea recurge la interpretări, de dimineaţa şi până seara, dar numai unii produc Interpretări (cu „i” majuscul), adică discursuri de escortă ce se vor preţuite pentru ele însele. Prin urmare, dacă subiectul vrea nu doar să-şi lămurească sieşi problemele puse de un text dificil ori important, ci ţine să-şi

consemneze părerile într-un discurs pe care să-l facă public, atunci trebuie să aibă în vedere anumite norme, socialmente impuse. „Uzul liber” poate fi considerat o „joacă”, iar „joaca”, aşa cum am arătat, se vede la copii şi la animale, e o manifestare ludică instinctuală, neintenţionată, dezinteresată, nesupusă decât unor constrângeri naturale. Dimpotrivă, interpretarea este, în cazul fericit, un „joc”, un demers, bazat pe o serie de reguli constitutive, a căror încălcare e interzisă, sub sancţiunea autodistrugerii. Tocmai de aceea e extrem de important să le precizăm, chiar dacă nu e lesne să cădem la învoială, fie şi asupra unui set de criterii minimale.

Autonomia obiectului de interpretat

Trebuie prezumat că obiectul supus interpretării (textul, fenomenul, evenimentul etc.) este independent de subiect, de unde îndatorirea de a-l înţelege în termenii propriei sale logici. A proceda invers, respectiv, a proiecta subiectul în obiect, fără a-i menaja acestuia autonomia, duce la desfigurarea trăsăturilor sale definitorii, la transformarea obiectului într-o anexă sau într-un pretext. Însă dacă, în cazul confruntării cu un eveniment istoric sau cu simptomele unei maladii, oricine distinge net obiectul

şi-i atribuie determinări proprii, nu acelaşi lucru se petrece când avem a face cu o operă literară sau de artă. După Arthur Danto şi Richard Rorty, identitatea de obiect pertinent estetic e dată de critic, existenţa operei ca „operă” (nu ca artefact) se datorează modului nostru de a o evalua. Punând însă astfel problema, desfiinţăm pur şi simplu expertiza (ca evaluare calificată) întrucât relativizăm la extrem opiniile, interzicând orice separare între specialist şi profan. De altă parte, descurajăm căutarea elementelor de coagulare semantică, aşa-zisele „constrângeri textuale” care forţează interpretările să se rotească în jurul unui sâmbure comun.

E adevărat că separarea subiectului de obicei nu este uşoară în cazul operelor de artă. Dacă ceea ce sesizez într-un roman e numai ce observ „eu” şi ce „înţeleg” „eu”, cum pot deosebi ce-i aparţine obiectului în sine de ceea ce-i atribui cu titlu personal? întrebarea pare a avea, cel puţin la prima privire, un efect devastator. În realitate, problema nu e simplă, dar nici nu e de natura calculării cvadraturii cercului. „Dacă” individul nu are un orgoliu exagerat şi nu şi-a pierdut cu totul bunul-simţ, el trebuie să-şi dea seama că nu „creează” opera, ci că este un partener la performarea ei. În orice roman (ca şi în orice operă de artă) există o structură invariantă, care se regăseşte în

fiecare lectură individuală: numele personajelor, statutul lor civil, peripeţiile intrigii, ordinea desfăşurării, decorul etc.; ceea ce se întâmplă în carte e un „dat”, produs de autor şi egal pentru toată lumea. În schimb, toate conjecturile posibile, privind explicaţii, semnificaţii şi evaluări (de ce se întâmplă „aşa”? ce sens au „toate astea”? cât de reuşit este cutare ori cutare episod? etc.) atârnă de sensibilitatea şi comprehensiunea cititorului. Lucrurile nu se schimbă în esenţă nici dacă „datul” operei e complex şi imprecis, ca la modernişti ori unii postmoderni: faptul că reperele construcţiei ficţionale sunt în mod deliberat mai puţin conturate nu înseamnă că ele nu există, ci doar că responsabilitatea de complice atribuită lectorului devine mai delicată.

În *Tratatul* său *de teorie generală a interpretării*, apărut în 1955, Emilio Betti ţinea să sublinieze – şi o face în câteva rânduri – vechea maximă a obiectivităţi! sensului: *„Sensus non est inferrendus sed efferendus”.* Dar şi un adept subtil al fenomenologiei ca Jean Starobinski pare să se situeze pe o poziţie apropiată, când spune, rezistând valului de frivolitate intelectuală şi laxism dominant: „Pentru cine vrea să ştie mai mult despre o operă, nimic nu e mai iritant decât lectura unui eseu a cărui voce o acoperă pe cea a operei”. Obiectul supus atenţiei trebuie

„perceput, menţinut, consolidat în diferenţa şi realitatea lui proprie”, altminteri riscul este de a-l transforma într-o „fantasmă a interpretului” (Starobinski, p. 49 – 50). Luigi Pareyson, unul dintre maeştrii lui Umberto Eco, scrie, la rândul său: „Interpretarea este întotdeauna, în acelaşi timp, o declarare a obiectului interpretat şi o autodeclarare a interpretantului, căci obiectul este menţinut în permanenţă într-o independenţă precisă şi definită, iar subiectul este întotdeauna prezentat în punctele sale de vedere particulare şi în foarte personalul său fel de a vedea. Interpretarea este o cunoaştere în care obiectul se revelă în măsura în care subiectul se exprimă. Independenţa interpretatului şi personalitatea interpretantului nu sunt obstacole pentru interpretare, ci reprezintă unica sa condiţie posibilă; ele n-o împiedică, pentru că, dimpotrivă, o constituie” (Pareyson, p. 252 – 253).

Ne amintim că şi Gadamer, pentru care întâlnirea cu opera de artă e un „eveniment”, iar interpretarea reuşită o „fuziune a orizonturilor”, în preocuparea de a evita subiectului primejdia „autoconfirmării”, recomanda să-i atribuim *ab initio* textului de interpretat „calitatea prezumtivă de a avea ceva să ne înveţe şi de a alcătui o totalitate coerentă”. Altundeva, el remarca funcţia de

„referinţă stabilă” pe care o îndeplineşte textul: tentaţia de proiectare în el, proprie cititorului, poate fi contracarată numai „reclamându-ne de la ceea ce se găseşte în text”, căci acestuia îi revine „rolul unei referinţe stabile în raport cu fragilitatea arbitrară sau cel puţin cu multiplicitatea posibilităţilor de interpretare” (Gadamer, b, 2, p. 207).

Principiul coerenţei

Orice operă literară izbutită aplică o strategie a frustrării controlate a cititorului: în niciun fel de scrieri, nici măcar în cele de observaţie minuţioasă (Balzac, Zola, Maupassant), nu se dau descrieri complete ale personajelor, intrigii, decorului etc. Aşa cum au evidenţiat teoreticienii lecturii (Ingarden, Iser, la fel ITL), operele literare au tendinţa de a economisi tranziţiile, produc scurtcircuitări ori menajează dinadins locuri vide şi nedeterminări spre a incita curiozitatea lectorului şi a-l transforma într-un complice al construirii sensului şi lumii imaginare. Presupunerea care justifică această procedură – şi care, în genere, stă la bază oricărei interpretări rezonabile – este că, atât în perspectiva autorului, cât şi a cititorilor, textul e un ansamblu coerent, în care părţile lipsă pot fi deduse prin raportare la întreg.

Când însă, cum se întâmplă cu mulţi moderni, nespusul devine copleşitor, iar ceea ce se spune rămâne obscur (exemplu tipic: Joyce), apar probleme de lizibilitate, care-i dezesperează uneori chiar şi pe receptorii înarmaţi cu răbdare. Pe de altă parte, unii reprezentanţi ai avangardei, în revolta lor contra canoanelor de orice fel, au experimentat renunţarea, cel puţin parţială, la organizarea conţinutului în funcţie de anumiţi centrii semantici. Inovaţia s-a dovedit însă contraproductivă, cel puţin în măsura în care incoerenţa problematizează chiar statutul de text al experimentelor, transformând operele respective în simple curiozităţi de limbaj, fără ecou chiar printre cunoscători.

În ce priveşte construirea sensului global de către interpret, prin folosirea principiului coerenţei, merită meditate sugestiile lui Heidegger, deşi ele vizează în mod special textele filosofice. Vorbind despre Kant, Heidegger avertizează că „esenţialul oricărei cunoaşteri filosofice nu se fondează, în primul rând, pe propoziţiile explicite din care aceasta e elaborată, ci pe ceea ce rămâne încă inexprimat, cu toate că se află prezent în tezele explicite” (Heidegger, b, p. 255). În altă parte, evocând „violenţa” necesară spre a scoate la suprafaţă ceea ce se ascunde dedesubtul explicitului, filosoful scrie: „E adevărat că

pentru a sesiza dincolo de cuvinte ceea ce aceste cuvinte vor să spună o interpretare trebuie să se servească, în mod fatal, de violenţă. Însă această violenţă nu se confundă cu un arbitrar fantezist. Interpretarea trebuie să fie animată şi condusă de forţa unei idei inspiratoare. Doar puterea acestei idei permite interpretului riscul, totdeauna prezumţios, de a se încredinţa elanului secret al operei, ataşându-se de ceea ce ea nu exprimă, ca să încerce să-i dea expresie. Ideea călăuzitoare se confirmă atunci prin însăşi capacitatea ei de a lumina” (Heidegger, e, p. 96).

„Drepturile textului”

O regulă de aur a interpretării este că elucidarea textelor scrise se întemeiază pe o analiză atentă a reţelelor sintactico-semantice prin care autorul îşi codifică mesajul. Deşi e evident că oricare dintre componentele textului poate fi înţeleasă în mod diferit, în funcţie de cultura, interesele practice şi ideologia cititorului, nu rămâne mai puţin adevărat că „începutul începutului”, baza oricărei interpretări, rezidă în identificarea scrupuloasă a tot ce există „materializat” în oferta textuală. E vorba, de exemplu, în cazul unei naraţiuni, aşa cum am arătat mai sus, de recuperarea exactă a „invarianţilor” povestirii, dar

şi de tot ce se spune explicit despre relaţiile interpersonale, filosofia oamenilor etc., ori se verbalizează ca intervenţii ale autorului ori reprezentanţilor săi etc. La care se adaugă conjecturi legate de identificarea temei şi a izotopiilor pertinente, în perspectiva coerenţei textuale. Ideea este deci de a porni la interpretare ţinând seamă de „tot ce subzistă” ca „dat” incontestabil în operă, accesibil ca atare unui control intersubiectiv.

Acest mod de a vedea lucrurile, sintetizat de Eco în sintagma „drepturile textului”, nu e acceptat de toată lumea. Multă vreme, critica şi hermeneutica literară au fost dominate de teza preeminenţei autorului. Ulterior, în anii *60, chiar Eco a părut să iniţieze o nouă perspectivă prin cartea sa de mare succes *Opera deschisă* (1962), care atrăgea atenţia asupra rolului activ pe care-l joacă în comprehensiunea literară cititorul. Câţiva ani mai târziu, Hans Robert Jauss a subliniat, la rându-i, importanţa receptării, iniţiind fructuoasele cercetări ale şcolii de la Konstanz, urmate, la puţină vreme, de viguroasa afirmare a curentului numit „Reader Response Criticism” în Statele Unite. Deşi anii 60 au cunoscut, prin voga structuralismului, o resurgenţă puternică a interesului pentru explorarea imanentă a operei, aceasta nu a durat mult, iar accentul în trinomul: autor-operă-cititor a

continuat să se deplaseze spre ultimul termen. Drept consecinţă, în Statele Unite „actul cel mai îndrăzneţ al teoriei răspunsului de lectură a fost reinstaurarea sinelui subiectiv al cititorului în centrul practicii interpretative” (Corniş-Pop, p. 81), iar în Europa „constructivismul” lui Siegfried Schmidt, cu teoria, aşezată în chenar empiric, a sensului produs de interpretare.

Fapt este că, în 1990, discutând în cadrul conferinţelor Tanner, la Cambridge, cu Richard Rorty, Jonathan Culler şi Christine Brooke-Rose, Heo declara: „Impresia mea este că în ultimele decenii drepturile interpreţilor au fost mult exagerate” (Eco, e, p. 26). În acelaşi spirit se exprima şi în *Limitele interpretării* (carte apărută tot în 1990): „În decursul ultimilor treizeci de ani mulţi s-au avântat prea mult pe versantul iniţiativei interpretului”. Şi tot aici nota că „problema filosofică a interpretării consistă în a stabili condiţiile de interacţiune dintre noi şi ceva care ne este dat şi a cărui construcţie se supune anumitor constrângeri” (Eco, d, p. 14 – 15).

Exact în acest punct al „datului” care „constrânge” se situează divergenţa de opinii cu Rorty. Pentru pragmatistul american, a spune că „un comentator a descoperit ceea ce un text face realmente – de exemplu, că realmente el demistifică un construct ideologic sau

deconstruieşte opoziţiile ierarhice ale metafizicii occidentale...” – e o afirmaţie nu doar greşită, ci de-a dreptul „ocultistă”. De fapt, textul nu ne-ar oferi altceva decât „pur şi simplu nişte stimuli care reuşesc relativ greu sau relativ uşor să ne convingă pe noi înşine sau pe alţii de ceea ce eram iniţial înclinaţi să spunem despre el” (Eco, e, p. 94 – 95).

Îmi pare că aici, din păcate, Rorty trivializează lucrurile. A vorbi despre ce anume „face” un text nu înseamnă a fi „animist”, a crede că textul dispune de proprietatea miraculoasă de a ne „forţa” să săvârşim ceea ce nu intenţionăm. Expresia utilizată (textul „face”) traduce ideea că cel puţin anumite cuvinte ori propoziţii nonambigue îl „obligă” moralmente pe locutorul competent şi de bună-credinţă să le atribuie un sens determinat, exact cel pe care-l omologhează practica lingvistică a comunităţii. E vorba, evident, de o constrângere asumată, în esenţă, de acelaşi tip ca aceea pe care şi-o impune oricine comunică şi se serveşte de limbaj. Neexistând „limbaj privat”, cum sublinia Wittgenstein, suntem siliţi, pentru a gândi, vorbi şi scrie, să ne servim de limba comună, acordând cuvintelor semnificaţiile legitimate de uzul obştesc. În această perspectivă, ideea că textul nu ne-ar oferi „decât” stimuli

revine la a spune că nu există denotaţii, ci doar conotaţii, de caracter personal, că, prin urmare, orice text ar fi deschis oricărui înţeles. Este, evident, o aserţiune de un relativism extrem, pe care realitatea o infirmă în cel puţin 90% din cazuri (ale textelor referenţiale şi pseudoreferenţiale, în orice caz).

Principiul economiei

În abordarea textului, interpretul trebuie să dea dovadă de tact şi moderaţie, stăpânindu-şi impulsul eventual spre coborârea în detalii inutile, căci speranţa de a fi precis se iroseşte prin disecarea lucrurilor la nesfârşit. Calificativele cu care operăm în cotidianul comun: cutare marfă e scumpă sau ieftină, X e bătrân sau tânăr, înalt sau scund, frumos sau urât etc. reprezintă evaluări relative, pe care le interpretăm în funcţie de o aproximare a ceea ce considerăm „normal” în contextul nostru comunitar. Lunga experienţă a convieţuirii ne ajută să înţelegem ce înseamnă femeie frumoasă ori tânăr înalt, fără a avea nevoie de explicitări ori de măsurători. Dimpotrivă, încercarea de a stabili criterii exacte ale frumuseţii, bătrâneţii etc. ar duce la controverse nesfârşite şi ar încurca lucrurile. Conceptul de „înalt” are alte

caracteristici la pigmeii din Africa, la mediteraneeni ori la scandinavi. Ce să mai vorbim despre variantele „frumosului”? Bunul-simţ ne învaţă să nu facem exces de zel interogativ. De pildă, dacă o povestire începe cu cuvintele: „A fost odată o soacră care avea trei nurori…”, e aberant să întrerupem, cerând lămuriri: „Dar de ce o soacră, şi nu un socru, de ce trei nurori, şi nu patru sau două…” Fiindcă orice răspuns poate fi răsucit într-o întrebare, putem în felul acesta să divagăm la nesfârşit. De aceea, interpretul trebuie „să nu facă exces de uimire şi de minunare, urmărind detalii ce nu fac sistem” (Eco, e, p. 141).

Principiul carităţii

Faimoasa experienţă imaginară prin care Quine a pus problema „traducerii radicale” presupune, drept explicaţie a faptului că până la urmă ne putem înţelege cu sălbaticii a căror limbă n-o cunoaştem, existenţa unui principiu zis al „carităţii”. El constă în a atribui celorlalţi semeni, chiar dacă provin dintr-o tradiţie incompatibilă cu a noastră ori sunt situaţi pe o treaptă mai joasă de civilizaţie, însuşirea de a dispune de credinţe şi stări mentale noncontradictorii şi raţionale. Ca să evaluăm

corect gândirea cuiva trebuie să plecăm, după Davidson, de la ideea că, în pofida marilor diferenţe dintre oameni, nu există limbă care să nu posede cel puţin o normă minimală de adevăr şi raţionalitate. „Raţionalitatea este o presupunere necesară a oricărei interpretări, ceva ce n-am putea descoperi la un agent dacă nu i-am fi atribuit-o în prealabil”. (Engel, b, p. 188) Davidson se deosebeşte de Quine în două privinţe: nu se bazează pe argumente behavioriste, întrucât nu evaluează credinţele agentului pe baza unor comportamente de asentiment ori disentiment, ci încearcă să afle ce semnifică acesta prin expresiile pe care le consideră adevărate; de altă parte, extinde principiul carităţii, postulând o „maximizare” a constrângerilor impuse interpretării. Astfel, pe când Quine pretinde să nu-i atribuim interlocutorului enunţuri ilogice, Davidson merge mai departe, preconizând să nu-i atribuim credinţe iraţionale (contradictorii, de negare a evidenţelor etc.) (Ogien, p. 544).

Constituenţii procesului interpretativ

Habermas are cu siguranţă dreptate să observe undeva: „Constrânsă totdeauna să procedeze ad-hoc (interpretarea) nu poate fi organizată ca o metodă

ştiinţifică. Mai degrabă e o artă, un *savoir-faire* disciplinar" (Habermas, f, p. 249). Chiar aşa stând lucrurile, mi se pare că o încercare de a explicita ceea ce presupune acest *savoir-faire* nu este deloc inutilă. Deşi subiectul are impresia că orice interpretare e dintr-o bucată şi decurge circumstanţial, fără a fi vorba de vreo regulă de joc, în realitate, în orice demers interpretativ se pot distinge cam aceleaşi componente, în variante depinzând de natura problemei şi de scopul urmărit.

Ideea unei secvenţialităţi regulate trebuie însă abandonată. A interpreta înseamnă a gândi intensiv, şi nu leneş, iar a descrie cum gândim în stare de emulaţie ori de efervescenţă este extrem de anevoios, dacă nu imposibil. Şi anume fiindcă, dincolo de complexitatea procesului, foarte greu discriminabil, şi dincolo de paupertatea mijloacelor de a-l conceptualiza, trebuie ţinut cont şi de dispersarea procedeelor, utilizate potrivit individualităţii ireductibile a agenţilor. Toţi facem cam aceleaşi lucruri, dar fiecare în stilul său caracteristic, cu agerimea, tenacitatea, profunzimea, ingeniozitatea, supleţea, capacitatea asociativă etc. ce-i sunt proprii.

Nu încape îndoială că interpretarea comportă o desfăşurare cel mai adesea nonprogramată şi nonliniară. Ea nu urmează un traseu prestabilit, ci acţionează, în

funcţie de obiective şi împrejurări, într-un zigzag deconcertant. Principial, există un număr de faze care trebuie parcurse, însă, în cele mai multe cazuri, traversarea lor se efectuează răsturnând ordinea „normală” prin clipse, „scurtături” ori comasări. Ea poate avea loc în mod fulgerător ori, dimpotrivă, în paşi lenţi şi măsuraţi. Esenţiale sunt procesele de retroacţiune; acestea au loc dinapoi spre înainte, dar şi dinainte înapoi (de la baza de plecare către concluzia ipotetică şi de la intuiţia concluzivă spre diverse elemente de parcurs care devin, graţie ei, repere semnificative); se avansează şi de jos în sus, şi de sus în jos (de la detaliul concret spre generalizare şi de la aceasta spre particularităţile cu caracter simptomal). Întreg itinerarul interpretării constă în căutări, intuiţii, selecţii, investiţii şi reînvestiţii de semnificare, salturi de nivel, reevaluări continue ale stadiului atins.

Dacă modul de lucru este, în mare măsură, dependent de circumstanţe, în schimb, fazele sau componentele principale ale interpretării rămân aceleaşi şi se regăsesc, chiar dacă în diverse variante, în mai toate cazurile. E util să încercăm a le izola şi a le analiza punctual, pentru a contura mai limpede care e funcţiunea fiecăreia şi a explicita modul în care operează

interpretarea în întregul ei.

Din punct de vedere ideal, principalele etape presupuse de un proces interpretativ sunt următoarele: a) fixarea şi tematizarea scopului; b) identificarea situaţiei şi punerea în context; e) procesul inferenţial; d) conjectura sau arbitrajul (compararea şi opţiunea între alternative); e) finalizarea; O enunţarea rezultatului (eventual într-un discurs de escortă). Datorită flexibilităţii şi adaptării suple la marea varietate a condiţiilor concrete, oricare dintre componentele acestea poate 11 omisă; minimal obligatorie este doar procesarea inferenţelor; căci fără inferenţe, deci fără discriminare, ipoteze şi raţionament, nu există posibilitatea de a duce înţelegerea primară mai departe, depăşind complacerea în convenţionalul repetitiv. Subliniez însă că descrierea care urmează are un caracter pur teoretic, că – asemenea oricărei modelizări – ea recurge la procedeul solidificării unor ipostaze fugitive şi greu segregabile. În practică, lucrurile sunt totdeauna altfel decât în cărţi; cu toate acestea, avem nevoie de teoria cărţilor spre a înţelege ce „spune” practica.

A. Fixarea şi tematizarea scopului

Am arătat că cel mai adesea, în orizontul

cotidianităţii, trecerea la interpretare se desfăşoară în continuitate cu înţelegerea primară. Nu e un salt, ci o alunecare lentă, de la o etapă la alta, în aşa fel încât nu e deloc uşor să surprindem momentul separării. Însă, pe măsură ce procesul reflexiv câştigă în importanţă şi luăm act, cu din ce în ce mai multă limpezime, de confruntarea cu o „alteritate” pe care trebuie s-o stăpânim, se naşte nevoia de a delimita ce avem de făcut, de a preciza întrebarea pe care o punem, sarcina de îndeplinit.

Câtă vreme angrenarea interpretării se derulează spontan şi se restrânge la rezolvarea unei probleme imediate, focalizarea asupra ţintei vine de la sine: când lectura unui text e întreruptă de confruntarea cu o expresie ininteligibilă, ne mobilizăm în mod automat s-o elucidăm, când vecinul de palier, care de luni de zile mi-a întors spatele, mă salută deodată foarte politicos, primul gând care-mi vine în minte este să-mi explic schimbarea de atitudine. În aceste cazuri interpretarea e orientată clar într-o singură direcţie.

Să presupunem însă că avem a face cu discursuri, şi nu doar cu enunţuri, iar complexitatea obiectului interpretabil face cu putinţă mai multe căi de acces şi diverse modalităţi de abordare. De data aceasta, angajarea într-un proces interpretativ reclamă o determinare, fie şi

aproximativă, a obiectivului urmărit, a aspectului luat în considerare, a nivelului la care ne situăm: astfel, interpretarea unei cărţi poate fi realizată integral sau parţial, în funcţie de conţinut sau de formă, în versiunea unui comentariu liber sau a unei exegeze, într-o cronică de săptămânal sau într-un studiu monografic, vizând evaluarea prestaţiei autorului sau descrierea şi stabilirea apartenenţei tematicii la un curent ori o anume tendinţă etc. A stabili din capul locului ce vrem să facem, cât de departe, cât de nuanţat şi cât de adânc vrem să avansăm, cărui tip de audienţă îi destinăm analiza, în ce raport ne găsim faţă de judecăţile altora etc. constituie nu doar precauţii protocolare, ci repere indispensabile. Fără a preciza întrebarea căreia îi căutăm răspuns prin procesul interpretativ, ne aventurăm într-o întreprindere haotică, având puţini sorţi de izbândă. Numai fixând cu claritate ce anume urmărim este posibilă ordonarea spaţiului de analiză şi alegerea strategiei de lucru, care comandă folosirea procedeelor şi a căilor de atac potrivite.

B. Problemele contextului

Situaţie şi context

Datorită înrădăcinării sale istorice, faptului că emerge totdeauna dintr-un *hic* şi un *nunc,* egal ireductibile, interpretarea depinde în mod esenţial de „situaţie”, de circumstanţele în care se află interpretul. Spre a identifica sensul unui act de vorbire, care e totdeauna subdeterminat, e nevoie să-l raportăm la situaţia receptorului. O propoziţie anodină de felul: „Peste 10 minute vor fi orele 20” poate însemna, în funcţie de circumstanţe: „Trebuie să sosească musafirii”, „E momentul să plecăm la gară”, „Va începe filmul programat pe unul din canalele TV” etc.

Gadamer observa că a fi într-o „situaţie” înseamnă a te găsi într-un loc pe care „nu-l poţi vedea din faţă”, ceea ce „limitează posibilităţile viziunii” (Gadamer, b, 2, p. 323). Cu toate astea, există şansa de „a dobândi un orizont de interogare apropiat întrebărilor” pe care le avem de pus, de vreme ce – considera filosoful – suntem mereu siliţi să ne confruntăm prejudecăţile cu realităţile noi, care ne asediază tot timpul, prin simplul fapt că existăm. Ni se reaminteşte, de fapt, teza pe care o cunoaştem deja, că

determinările situaţiei nu ne interzic posibilitatea de a depăşi (măcar în anumite condiţii) un *parti-pris* iniţial, „dacă” ne străduim să pornim de la „lucrurile însele” şi să distingem prejudecăţile „legitime” de cele „false”.

Termenului „situaţie”, care este prea general şi-l include, cel puţin în optica lui Gadamer, pe interpret, pragmaticienii şi sociologii i-l preferă pe cel de „context”. Conceptul e însă înţeles în mod foarte diferit. Am vorbit în ITL de predilecţia unor sociologi de obedienţă marxistă pentru contexte unitare, dar de o deschidere atât de largă şi atât de atotexplicativă încât utilitatea lor pare a se dovedi cu totul îndoielnică, în această categorie intră „viziunea despre lume” a lui Lucien Goldman ori conceptul de „personalitate de bază”, în versiunea lui Gilbert Murry.

Mai pertinentă, însă restrângându-se doar la înţelegerea şi interpretarea literaturii, e noţiunea de „cultură literară”, utilizată de polonezul Janusz Slawinski, în sensul de „sistem de orientare relativ omogen, permiţând participanţilor la comunicarea literară să se înţeleagă prin mijlocirea operelor, pe baza concordantei reciproce a codurilor de emisie şi destinaţie şi a garantării comparabilităţii receptărilor individuale” (Slawinski, p. 83). C.J. Van Rees şi H. Verdaasdonk, reprezentanţi ai şcolii olandeze de sociologie empirică a literaturii,

consideră în chip analog că la temelia comprehensiunii estetice a operelor, ca şi a judecăţilor critice stă „concepţia despre literatură”, definită ca „set de enunţuri normative asupra proprietăţilor pe care trebuie să le posede textele spre a fi recunoscute drept literare şi a funcţiunilor atribuite literaturii” (Van Rees, p. 289).

Înţelegerea contextului ca un cadru general stabil, care impune limitele şi prelimină modalităţile semnificării, apare şi la diverşi filosofi ori teoreticieni de prestigiu. Gadamer echivalează practic contextul cu „tradiţia”, Stanley Fish cu „comunitatea interpretativă”. Dar şi manualul clasic de *Pragmatică* al lui S. Levinson defineşte contextul drept „lumea socială şi psihologică în care operează utilizatorul limbii la un moment dat” (Levinson, p. 23).

Context primar şi context secundar

În ITL, am citat o clasificare tipologică dată de Janos Petőfi. Aceasta deosebeşte contextul verbal al unei expresii (care ajută la dezambiguizarea în propoziţie a deicticelor, pronumelor etc.) de contextul extralingvistic al expresiei verbale (permiţând, cum am arătat mai sus, interpretarea actelor de vorbire, a căror semnificaţie depinde de

circumstanţe) şi contextul extralingvistic al limbii naturale (ambianţa socio-fizică în care este folosită limba naturală, ceea ce-i extinde sfera de acţiune asupra totalităţii relaţiilor interpersonale şi practicilor discursive) (P. Cornea, b, p. 91).

Contextul din urmă (mai cuprinzător decât contextul enunţului şi decât contextul enunţării) îl numeam „context primar”, definindu-l drept sistemul de referinţe (culturale şi enciclopedice) de care cititorul (interpretul) se serveşte spre a construi sens şi/sau a evalua textele. Îl imaginam ca un câmp intermediar, aflat între cititor şi text, un evantai de oferte, injoncţiuni şi restricţii care comandă în fiecare etapă istorică angajarea unor perspective de semnificare (în alţi termeni: opţiunile posibile stadiului dat al conştiinţei sociale) în sfera producţiei şi consumului de bunuri simbolice (*ibidem*, p. 95 – 96).

Spre deosebire de contextul primar, distingeam – şi cred indispensabil să disting şi acum – un al doilea context, denumit „context secundar” (care unifică primele două tipuri ale lui Petőfi: contextul verbal al expresiei şi contextul extralingvistic al expresiei verbale). Diferenţa esenţială dintre cele două contexte constă în aceea că cel dintâi ni se impune, inerent şi neconştientizat (chiar dacă, eventual, în mod parţial), pe când cel de-al doilea e

voluntar, adoptat ori, mai exact, „construit” prin decizia liberă a cititorului (interpretului).

Dar este oare nevoie de „două” contexte (cel de-al doilea fiind, la rându-i, subdivizat în două secvenţe)? în opinia mea, cum am arătat şi în ITL, e necesar să separăm contextul primar, care marchează, vrând-nevrând, dar în grade diverse, orice proces de comprehensiune aflat în câmpul său de iradiere, de contextul secundar, construit de interpret, prin propriul efort, legat nemijlocit de situaţia concretă de comunicare şi urmărind dezvăluirea intenţiei actelor de vorbire (în mod izolat sau în succesiunea unei conversaţii) sau a discursurilor (unde intenţionalitatea devine globală).

Ştim bine că, în faţa cuvintelor pe care le rosteşte cineva sau pe care le întâmpinăm într-un text, nimeni nu este inocent. Niciun auditor, nici profanul, nici expertul nu sunt în contact nemijlocit cu oamenii ori cu obiectele, n-au privilegiul de a le examina „direct”. Accesul la semnificaţii îl mediază codurile, sistemele de convenţii deprinse prin studiu şi experienţă, reprezentările sociale (care constituie adesea interpretări solidificate), presupoziţiile comune membrilor colectivităţii şi, desigur, în proporţie cu atât mai mare cu cât ne îndepărtăm de cotidianul comun, procesele interpretative declanşate de situaţiile mereu noi care ne

solicită.

De aceea, Slawinski, Van Rees, Verdaasdonk şi toţi ceilalţi au meritul că demitizează falsa evidenţă a aşa-zisului „contact direct”, nemijlocit, cu lucrurile. Dar greşesc amestecând două contexte, totuşi foarte diferite: contextul primar, care este un habitus, cu contextul secundar, care este o strategie liber asumată. Ei confundă, în felul acesta, calitatea individului de a fi într-o măsură importantă, variabilă de la individ la individ, „produs” al sistemului (ceea ce înseamnă condiţionarea, dar nu anularea libertăţii de decizie) cu cea de „producător” (ceea ce înseamnă libertatea de decizie, dar nu ieşirea de sub regimul determinării generale). Relaţia dialectică a celor doi termeni mi se pare esenţială în fondarea teoriei interpretării (implicit şi a teoriei lecturii).

Funcţiunea contextului primar e de a circumscrie spaţiul opţiunilor posibile, de a ne înarma cu instrumentaţia şi reperele comprehensiunii (sisteme de convenţii, reprezentări sociale, repertoriu lexical şi enciclopedic, paradigme în sensul Kuhn etc.), de a etala principalele orientări şi curente de opinii care caracterizează profilul spiritual al fiecărei epoci istorice (ideologiile şi mitologiile dominante). Contextul primar se află la originea fondului comun de presupoziţii cu care

operează actorii implicaţi în acte de vorbire, conversaţii, discursuri: el cuprinde principalele reprezentări sociale şi cunoştinţe actuale, de ordin cultural, politic, ştiinţific, mediatic etc. Se caracterizează prin aceea că nu e „saturabil”, că nu poate primi o definiţie exhaustivă: oricând e posibil să-l completăm, oricine vrea să-l descrie are latitudinea să-l nuanţeze în mod diferit.

Contextul secundar se manifestă separat de contextul primar, fiind solidar cu obiectul ori textul supus comprehensiunii sau interpretării. El funcţionează în două trepte. Mai întâi, drept context verbal al expresiei lingvistice, numit de unii cercetători şi cotext (înţeles însă nu doar ca propoziţie sau frază, ca la Petőfi, ci şi ca enunţ, deci ca act de vorbire); misiunea sa este să ajute la identificarea intenţiilor informative implicite şi explicite ale comunicării; acest lucru poate fi obţinut întrucât în cazul propoziţiei e vorba de o unitate închisă, care-şi subordonează şi-şi controlează componentele, iar în cazul actului de vorbire, de o unitate comunicativă, o enunţare, asociată aşadar receptării (ceea ce prezumă că în situaţia *de face à face* există posibilitatea negocierii satisfăcătoare a înţelesului).

A doua treaptă de funcţionare a contextului secundar se manifestă sub forma de context extralingvistic al

expresiei lingvistice, prin urmare ca un cadru conceptual detaşat de contingenţele textului, situat la distanţă de el, dar vizându-l în mod explicit şi de aceea câştigând în orizont interogativ şi speculativ; îl construim mai ales când ne confruntăm cu texte imprimate, la care, prin definiţie, contextul de enunţare diferă de contextul receptării; în această împrejurare, contextul secundar devine ceea ce numeam în ITL o „strategie interpretativă”, o grilă de lectură, care supune întregul textual aceleiaşi modalităţi de semnificare.

Contextul în viziunea Sperber-Wilson

Teoria „pertinenţei”, elaborată de Dan Sperber şi Deirdre Wilson, una dintre cele mai promiţătoare şi productive deschideri ale pragmaticii actuale, consideră contextul (în general, fiindcă autorii nu discriminează între contextul primar şi contextul secundar) un construct psihologic, un subansamblu de ipoteze suscitate de derularea actului interpretativ. Principiul este că locutorul caută şi receptorul aşteaptă totdeauna o reprezentare pertinentă a lumii, în speţă, acea reprezentare, care, potrivit maximelor lui Grice, înseamnă să furnizezi cantitatea de informaţie cerută (nici prea multă, nici prea

puţină), să spui adevărul (să crezi ceea ce spui şi să ai motive temeinice de a crede lucrul respectiv), să vorbeşti clar şi fără ambiguităţi etc. (Reboul, Moeschler, p. 71 – 72). Pertinenţa presupune efort (pentru că un context se construieşte) şi efecte (concluziile trase); efectele modifică reprezentarea noastră asupra lumii, adaugă noi cunoştinţe Repertoriului ori contribuie la schimbarea lui punctuală.

Potrivit lui Sperber-Wilson receptorul îşi construieşte pentru fiecare enunţ un context alcătuit din informaţiile pe care le consideră pertinente, provenind din diverse surse: „forma logică” a enunţului (cuprinzând informaţii de tip lexical, enciclopedic, logic – care trimit la cunoştinţe depozitate în memoria de lung termen etc.), informaţii extrase din enunţurile precedente şi informaţii extrase din situaţia interlocutivă ori referitoare la caracteristicile locutorilor etc. Se înţelege că, pe măsură ce se desfăşoară procesul interpretării, efectele contextuale, determinate de enunţurile noi, pot antrena sau nu modificări. În primul caz, ipotezele care s-au dovedit false sau lipsite de forţă explicativă sunt eliminate ori înlocuite, cele capabile să clarifice sau să îmbogăţească perspectiva semnificării devin suportul unei restructurări a întregului material semantic (Sperber, Wilson, p. 180).

Un punct esenţial la Sperber-Wilson e – cum se vede

– că la ei contextul nu e predeterminat, nici stabil, ci construit de fiecare dată în raport cu textul supus interpretării. Un alt element remarcabil constă în recuzarea ideii, destul de răspândite totuşi printre specialişti, că receptorul ar fi în mod natural împins să reconstituie ipotetic doar ceea ce locutorul a „voit să spună”, mai mult ori mai puţin limpede. Realitatea concretă a comunicării, potrivit celor doi cercetători, nu se concentrează însă, în mod obişnuit, doar asupra formelor puternice ale implicării. Foarte adesea, din grabă, neatenţie, lipsă de receptivitate, ne limităm la ceea ce ni se spune în mod explicit, fără a încerca să înţelegem mai mult. Tocmai de aceea interacţiunea dintre locutor-auditor poate da loc unor ipoteze fanteziste, favorizând utilizarea de contexte inadecvate, care duc la incomprehensiune şi „dialoguri de surzi” *(idem,* p. 301).

Ca pragmaticieni, Sperber-Wilson se ocupă de interpretarea enunţurilor şi a discursurilor îndeosebi în condiţiile oralităţii. În cazul textelor scrise intervin însă o serie de factori care impun o abordare diferită şi, în orice caz, mult mai complexă. Între aceşti factori perturbatori, pe primul loc trebuie să menţionăm ruptura dintre situaţia de enunţare şi situaţia de receptare. Utilizatorul unui text îl poate citi şi interpreta fără să aibă habar de persoana

autorului ori de circumstanţele în care acesta a lucrat. De-aici o distanţă, uneori abisală, între cele două contexte, care problematizează şi adesea face imposibilă recuperarea intenţiei (dat fiind că, oricât ne-am strădui, există cazuri în care restituirea a ceea ce a voit să spună autorul ori a ambianţei originare a mesajului e, pur şi simplu, cu neputinţă de făcut). (De altfel, în paranteză fie zis, trebuie precizat că o diferenţă de context între cei doi actori ai comunicării persistă chiar şi în cea mai elementară relaţie interlocutivă. În acest sens, Johnson-Laird a atras încă de mult atenţia: „Noţiunea de context trece cu vederea faptul că, în genere, un enunţ are cel puţin două contexte: unul al vorbitorului, celălalt al ascultătorului. Diferenţa dintre ele nu este doar contingentă, ci [constituie] un dat crucial al convorbirii" [Johnson-Laird, p. 187].)

Pe de altă parte, teoria pertinenţei nu pare abilitată să trateze ficţiunile, întrucât ea se ocupă de actele de comunicare, anume de cele denumite de Sperber-Wilson „ostensiv-inferenţiale". Însă acestea se definesc prin reprezentarea adecvată, corespunzătoare realităţii, pe care o dăm evenimentelor ori situaţiilor existente. De aceea, un enunţ care îşi pretinde în mod deschis „neadevărul", reclamându-se de la puterile fanteziei şi nu

de la voinţa de a reprezenta corect o stare de lucruri a lumii, nu poate provoca interlocutorului o aşteptare de pertinenţă.

Condiţii ale contextualizării operelor literare în interpretarea operelor literare, postularea unui context unic, aşa cum procedează Sperber-Wilson în cazul enunţurilor, apare în mod clar ca insuficientă. Motivul e evident: pentru a ajunge la o „încadrare” plauzibilă (cărui gen, stil, familie de spirite, curent etc. Îi aparţine opera) şi la o viziune „stereoscopică” (în stare să ne ofere nu numai itinerarul de suprafaţă, ci şi pe cel de adâncime) este necesară combinarea contextului primar cu cel secundar. În adevăr, interpretarea unui roman sau poem reclamă alternarea perspectivei „aproapelui” (ca la lingvişti) cu o perspectivă a „departelui” (ca la filosofi şi sociologi), îndeosebi un larg orizont comparativ: a elucida o operă în mod izolat, privită în sine, un discurs considerat în singularitatea sa, un eveniment extras din mediul său istoric constituie o gravă eroare. O carte se clarifică prin altele, o idee se lămureşte prin vecinătăţi şi polarităţi, interpretarea se înscrie totdeauna într-o reţea de opinii, într-un complex de relaţii sociale, într-o tradiţie, în practicile unei forme de viaţă. Fără a compara o operă cu

altele nu putem stabili nici ce are ea comun cu o categorie sau alta de clasificare, nici, îndeosebi, prin ce se individualizează.

Însă, odată cu situarea romanului sau poemului în topografia multidimensională a literaturii, are loc şi utilizarea celei de-a doua trepte a contextului secundar, cea constând în adoptarea, prin decizia liberă a subiectului, a „strategiei interpretative”. E vorbă acum de a desfăşura potenţialul semantic al operei sub o formă interesantă, eventual originală, în orice caz, convingătoare. Deşi punerea în perspectivă este o exigenţă generală a lecturii, ea capătă relief şi coerenţă la experţi şi critici, care sunt împinşi, prin însăşi natura meseriei, să-şi conştientizeze demersul şi să-şi articuleze discursul în funcţie de o anumită orientare strategică, de un context asumat ca „grilă” metodică. Şi întrucât textele literare, mai ales cele moderne, prin însuşi principiul lor de construcţie, suscită suspansuri, ambiguităţi şi controverse, iar criticii şi experţii trebuie să spună mereu altceva decât s-a spus, nu e de mirare că „grilele” de lectură proliferează în ritm accelerat. Dar asta înseamnă că, sub raport interpretativ, textele rămân mereu deschise. E vorba de o deschidere inepuizabilă, care, în primul moment (şi, cu siguranţă, nu doar în „primul”) poate frustra minţile riguroase ori

neavizate.

Devine oare inutilă interpretarea? Nu, desigur, de vreme ce, aşa cum am văzut şi cu alte prilejuri, principiul „totul sau nimic” e implauzibil pe terenul „cunoaşterii practice”, căreia îi aparţine demersul interpretativ. Mai întâi, fiindcă numărul textelor nonliterare este mult mai numeros decât al textelor literare. Or, textele nonliterare, în marea lor majoritate, restrâng deliberat posibilităţile manipulative, întrucât sunt construite anume spre a informa şi în intenţia de a-şi face „această” intenţie recunoscută de cititori (texte didactice, ştiinţifice, informative etc.). În domeniul larg al „referenţialului” există totdeauna şansa unei interpretări gratifiante.

Dar chiar şi pe terenul accidentat al literaturii, unde ceea ce contează este expresivitatea, şi nu comunicarea (în sensul curent al termenului), iar posibilitatea de a ajunge la certitudini nu există, a face interpretări nu constituie un exerciţiu zadarnic, nici aleatoriu, de vreme ce putem totdeauna alege între diversele grile utilizate, preferându-le pe cele mai relevante, mai adecvate ori mai fecunde. Voi reveni asupra problemei ulterior.

Punerea în context

Punerea în context a devenit pentru moderni o regulă de metodă. Istoricul, sociologul, psihologul, lingvistul, criticul literar etc. Îşi situează cu toţii obiectul sub umbrela contextului. Completând şi sintetizând ceea ce am spus până acum, îi putem atribui operaţiei de contextualizare trei funcţii principale:

— ***E****lucidarea*. Favorizează înţelegerea corectă a unor expresii lingvistice ambigue ori învăluite: „Îi plac cărţile” (de joc ori de lectură?), „drumul se apropie de capăt” (încheierea călătoriei sau a vieţii?) etc.

— ***P****rotecţia.* Fixează procesul înţelegerii pe o rută semantică determinată, garantându-i continuitatea şi coerenţa. De aceea, contextualizarea apare adesea drept un demers contrariu „citării” (= detaşarea unui segment lingvistic, de obicei de mici dimensiuni, spre a-l utiliza autonom sau într-un chenar propriu). Procedura stârneşte frecvent proteste vehemente, de genul: „Mi-ai falsificat ce gândesc prin ruperea cutărei fraze din context”. Ideea că firul unitar al discursului se ţese sub pavăza contextului este justificată. Dar de-aici nu rezultă, în niciun caz, că

practica extrem de răspândită a exemplificării cu cuvintele textului-matcă n-ar fi legitimă. Condiţia de operare e a bunei-credinţe: fragmentul citat trebuie să nu trădeze spiritul originalului.

— ***C****ondiţionarea*. Apartenenţa la un context global (în accepţia mea, un „context primar”) este considerată ca nefiind pur şi simplu incidentală şi fără consecinţe. În ochii unora, ea se traduce prin influenţe de tip ideologic sau normativ. Marxismul a exagerat mult importanţa acestor influenţe exercitate în detrimentul autonomiei personale. Dar chiar şi partizanii individualismului metodologic, de felul lui Raymond Boudon, admit că actorul raţional nu este liber să întreprindă orice, că el acţionează într-un „context de constrângeri, adică de elemente pe care trebuie să le accepte ca date ce i se impun”. Paradigma generală a teoriei sale, care explică socialul prin agregarea comportamentelor individuale, e formulată de Boudon astfel: „M = M m S M” \ în care „fenomenul M este o funcţie a acţiunilor m, care depind de situaţia S a actorului, această situaţie fiind ea însăşi afectată de date macrosociale M’.” (Boudon, p. 40).

„Logica situaţiei” şi „constrângerile”, ambele caracteristice contextului primar, restrâng alegerile

individului, impunând limite de nedepăşit libertăţii sale de decizie. Punerea în context constituie şi unul dintre argumentele prin care Derrida îşi justifică deconstructivismul. Atitudinea în chestiunea punctuală a contextualizării ne facilitează înţelegerea unor implicaţii centrale ale teoriei sale. După cum se ştie, filosoful francez a susţinut că nu există un semnificat transcendent al limbajului, în raport cu care să se poată stabiliza înţelesul cuvintelor, că iterabilitatea e, în acelaşi timp, repetare şi alterare, că orice interpretare este iremediabil sortită eşecului, că „jocul liber”, haotic, brownian, al sensurilor este singura alternativă la aroganţa logocentristă a metafizicii occidentale. Această viziune nietzscheană radicalizează de fapt ideea semiozei nelimitate a lui Peirce ori afirmaţia lui Wittgenstein că „jocul de limbaj” e fără „fundamente” şi „impredictibil”. După părerea lui Jonathan Culler, afirmaţiile lui Derrida denunţă incapacitatea organică a contextelor de a-şi împlini funcţia reglementativă (de elucidare). El citează, drept probă, următoarea declaraţie a filosofului, în adevăr clarificatoare: „Punctul meu de plecare e acesta: niciun sens nu poate fi determinat în afară de context, însă niciun context nu e saturabil. Mă refer aici nu la bogăţia substanţei, nici la fertilitatea semantică, ci mai degrabă la

structură, la structura a ceea ce rămâne sau se repetă". Comentând citatul, Culler observă că nelimitarea contextului poate fi luată în două sensuri: 1. orice context este susceptibil de completări şi redescrieri; 2. orice încercare de codificare a unui context se grefează pe contextul descris, producând un context nou, astfel că tentativa de a găsi limite nu face altceva decât să deplaseze mereu limitele respective (Culler, b, p. 123 – 124).

În altă parte, într-un interviu acordat lui Gerald Graff, de mare însemnătate pentru evaluarea justă a gândirii sale, Derrida revine asupra problemei, în termeni congruenţi: „Finitudinea unui context nu e niciodată asigurată, nici simplă, nici sigură. Există (totdeauna) o deschidere indefinită a oricărui context, o non-totalizare esenţială". Şi tot acolo, un pasaj-cheie, încercând să explice o afirmaţie care a stârnit cele mai mari discuţii printre admiratorii şi denigratorii săi: „Una dintre definiţiile a ceea ce se numeşte deconstrucţie ar constitui-o luarea în calcul a acestui context nelimitat, atenţia cea mai vie şi cea mai largă cu putinţă pe care i-o acordăm, mişcarea neîncetată de recontextualizare. Propoziţia devenită pentru unii un fel de slogan, atât de rău înţeles, al deconstrucţiei («nu există *hors-texte»)* nu înseamnă

altceva decât: nu există nimic «afară de context». În această versiune, care spune exact acelaşi lucru, formula ar fi şocat, fără îndoială, mai puţin. Nu sunt însă sigur că ar fi dat mai mult de gândit” (Derrida, e, p. 252 – 253).

Interesant este şi punctul de vedere în problema contextualizării al lui Richard Rorty. Ca antiesenţialist şi antidualist, el consideră că nu există domenii de cultură în care adevărurile sunt testabile empiric şi altele în care lucrul acesta nu este cu putinţă, că deosebirea dintre fizică şi sociologie nu este de natură, ci de grad, că a pune în context înseamnă, propriu vorbind, a recontextualiza. Şi asta deoarece „pentru noi (subînţelege: pentru pragmatişti) toate obiectele sunt totdeauna deja contextualizate, toate au contexte ataşate”. În această situaţie, „nu se pune problema scoaterii unui obiect din contextul său vechi şi a examinării lui separate, pentru a vedea ce context nou i se potriveşte” (Rorty, b, p. 193 – 194). Cercetarea constă în „reînnoirea credinţelor”, în speţă înlocuirea opiniilor devenite inadecvate despre obiecte ori fenomene, prin opinii noi, impuse de experienţă, de schimbările survenite în câmpul cunoaşterii. Cu cât schimbările acestea sunt mai importante, cu atât nevoia de recontextualizare, de găsire a unui „context nou” (în terminologia mea, a unui „context secundar”) devine

mai presantă. El poate consta dintr-o „nouă teorie explicativă, o nouă categorie de comparaţie, un nou vocabular descriptiv, un nou scop privat sau politic, cea mai recentă carte pe care am citit-o, ultima persoană cu care am vorbit, posibilităţile sunt nelimitate” *(ibidem,* p. 188). Finalmente, Rorty susţine „că orice cercetare este interpretare, că orice gândire constă în recontextualizare, că n-am făcut niciodată altceva şi nici nu vom face vreodată” (*ibidem*, p. 201).

C. Inferenţele

Inferenţele constau în producerea unor informaţii noi, pornind, deopotrivă, de la cunoştinţele stocate în memorie şi de la informaţiile furnizate de obiectul interpretat, completând în contextul lingvistic dat ceea ce nu este spus, dar e implicat în mod necesar. Ele sunt de două tipuri: unele au o finalitate epistemică (înţelegerea), contribuind la efectuarea de reprezentări; altele au o finalitate pragmatică, vizând obiective ori planuri de acţiune (Richard, p. 14). Importanţa lor este esenţială întrucât ele suplinesc lipsa indiciilor sau a conexiunilor care ar facilita trecerea de la enunţ sau propoziţie la alt enunţ şi altă propoziţie. Inferenţele scurtează astfel

tranziţiile, favorizând şi accelerând mersul gândirii. Ele ilustrează stratagemele argumentării şi ordonează modalităţile demonstraţiei. Extrag esenţa a ceea ce se spune şi prezumă logic ceea ce se omite, fiind doar implicat. Le producem spre a înţelege ce ni se zice sau ce citim, spre a delibera ce e de făcut într-o împrejurare sau alta, spre a planifica o acţiune de viitor. Inferenţele coincid cu însăşi mişcarea productivă a gândirii.

Din punctul de vedere al funcţionării, unele inferenţe sunt imediate, declanşate rapid şi automat, deci de obicei în afara autocontrolului. Au caracterul unor intuiţii, care luminează dintr-odată chestiunea în dezbatere sau litigiu, nasc parcă din neant o ipoteză centrală, clarificatoare, care totuşi, la o cercetare mai atentă, se poate dovedi eronată sau sterilă. Erupţia bruscă a acestei idei, căutată de unii zadarnic, aminteşte de maxima lui Heraclit: „Fulgerul guvernează totul”, pe care Heidegger o aşezase deasupra uşii casei sale din Todnauberg (Grondin, p. 219). Simbolistica sentinţei e, în orice caz, dublă: bolta este traversată fără veste de o lumină orbitoare, dar peste o clipă întunericul se înstăpâneşte din nou, părând chiar mai dens decât înainte.

Uneori inferenţele acţionează implicit, aşa cum se întâmplă în prima fază a înţelegerii ori când criticul îşi

formulează final opinia asupra cărţii citite: el exprimă atunci doar concluzia multiplelor procese cognitive efectuate pe parcursul lecturii, fără a fi în stare să le reconstituie unul câte unul. Alteori inferenţele sunt în mod nemijlocit conştientizate; ele intră în acţiune în mod lent, adesea explorând analitic cursul deschis de intuiţii, pe care le confirmă ori le infirmă. Acţiunea lor depinde de îndeplinirea câtorva condiţii: ca în memoria de lucru să nu existe alt obiectiv prioritar, atenţia să se focalizeze pe căutarea inferenţei, în fine, ca lanţul inferenţial să fie scurt (în cazul contrar sunt necesare informaţii suplimentare asupra experienţelor anterioare) (Richard, p. 232). Eficienţa inferenţelor este cu atât mai mare cu cât subiectul acţionează în sfera sa de competentă sau, în orice caz, într-un domeniu ce-i e familiar.

Inferenţele corespund raţionamentelor, iar acestea se definesc prin caracterul lor logic, ceea ce înseamnă că, dacă informaţiile de plecare sunt adevărate, atunci şi concluziile ce vor fi trase au şansa să fie adevărate. „Procesele logice nu utilizează aşadar decât scheme inferenţiale valide, adică scheme inferenţiale care au ca proprietate tocmai păstrarea (sau propagarea) adevărului sau a falsităţii, începând de la premise până la concluzii”. (Reboul, Moeschler, p. 54)

Raţionamente canonice

Raţionamentele, după clasificarea manualului coordonat de Annick Weil-Barais, sunt de două feluri: canonice, cuprinzând raţionamentele de tip clasic, în mare măsură formalizate de logicieni (deducţia şi inducţia) şi noncanonice, care nu corespund unor reguli definite (abducţia, introdusă de Peirce, raţionamentele analogice, demersuri euristice de o mare varietate). Dacă ambele tipuri mediază trecerea de la informaţiile cunoscute (premise) la concluzii, trebuie spus că în vremea din urmă, ca o consecinţă a unei viziuni mai complexe şi, în acelaşi timp, mai pragmatice asupra modului concret de a rezolva problemele cu care subiecţii se confruntă în viaţa de toate zilele, se observă un interes crescând pentru formele de raţionament noncanonic. „Actualmente, locul gândirii raţionale guvernată de canoane este reevaluat în raport cu alte forme de gândire, spre exemplu: gândirea poetică, gândirea mistică, gândirea mitică, gândirea creatoare, gândirea practică…” (Weil-Barais, p. 489 – 490)

Raţionamentele canonice cele mai întâlnite sunt deducţia (coboară de la general la particular) şi inducţia (care suie de la particular la general). Primele produc

concretizări, fiind orientate mai degrabă spre aplicarea cunoştinţelor, spre exemplificarea unor legi, celelalte produc generalizări, servind la formarea de ipoteze, la producerea de inferenţe mai generale decât informaţiile de plecare. Diferenţa dintre cele două tipuri e mai netă în cazul raţionamentelor cu scop epistemic decât al celor cu ţel pragmatic. Oricum, opinia actuală, pe care o ilustrează pregnant, între alţii, Jean-François Richard, este că mecanismele de tratare proprii deducţiei nu se disting substanţial de cele care intervin în inducţie, ca şi în alte situaţii, cum ar fi comprehensiunea textelor, rezolvarea problemelor, producţiile discursive (*idem*, p. 174 – 175).

Deducţia

Sub forma elementară a silogismului, codificat încă de Aristotel, deducţia constă din trei propoziţii: două premise (o majoră şi o minoră) şi o concluzie. Prima propoziţie este universal afirmativă (Toţi oamenii sunt muritori), a doua este o particulară afirmativă (Socrate e om). Concluzia decurge irefutabil (Deci Socrate e muritor). De notat că valoarea de adevăr a concluziei e independentă de ceea ce se întâmplă în lume. Dacă, de exemplu, afirm: „Toţi elevii clasei a IX-a sunt buni la

gramatică”, asta înseamnă că şi Petre, elev al clasei a IX-a, e bun la gramatică, deşi „în realitate” acesta poate să nu fie cazul. Răspunderea de a enunţa adevărul revine locutorului, care formulează premisa majoră (căci, de fapt, premisa minoră e inclusă, fiind o particularizare a premisei majore). În multe cazuri, veridicitatea silogismului depinde de corectitudinea premisei minore, ca în exemplul următor: „Să cumperi un detergent ieftin şi de bună calitate e o excelentă afacere. Detergentul X e ieftin şi de bună calitate. Deci a cumpăra detergentul X e o excelentă afacere”. Se înţelege că dificultatea rezidă în a-i convinge pe oameni de calităţile atribuite detergentului X: ingeniozitatea unui spot publicitar se manifestă tocmai în eficienţa argumentelor aduse spre a-i transforma pe telespectatori în clienţi.

Dar iată un silogism în aparenţă valid, în care ambele premise sunt corecte şi care totuşi este fals: „Toţi peştii sunt vietăţi acvatice, coralul e o vietate acvatică, deci coralul e peşte”. Eroarea e clară (coralul nu e peşte), dar cum se explică? Aici întâmpinăm o greşeală de logică: inferenţa încalcă regula de joc deoarece premisa minoră nu particularizează subiectul majorei, ci predicatul ei: e astfel implicată o dublă conversiune falsă: din faptul că toţi A sunt B şi toţi C sunt B (toţi peştii şi toţi coralii sunt

vietăţi acvatice) se conchide inversul (stabilindu-se o relaţie de echivalenţă), anume că toţi B sunt A şi toţi B sunt C (respectiv că toate vietăţile acvatice sunt peşti sau sunt corali), ceea ce nu mai este adevărat. Către acest raţionament eronat conduce probabil şi ceea ce specialiştii numesc „efect de atmosferă”, în speţă, tendinţa de a trage concluzii pe baza unei impresii globale (ambele premise fiind afirmative, i se sugerează subiectului o concluzie afirmativă). O altă explicaţie ar putea rezida în principiul „inferenţei probabile”: omul de pe stradă e deprins să creadă că dacă două obiecte prezintă calităţi ori efecte comune ele au şansa să fie asemănătoare.

Ştiinţa logicii, care se bucură de o tradiţie bimilenară, a sistematizat de mult diversele tipuri de raţionament deductiv. Astfel, luând ca bază silogismul, acesta poate fi: categorial, prin includere, condiţional (sub forma *modus ponens*: dacă p, atunci q, dar pe adevărat, deci q e adevărat şi *modus tollens*: dacă p, atunci q, dar q e fals, deci pe fals), prin excludere (a stabili adevărul unui enunţ prin demonstrarea falsităţii alternativelor posibile) etc. Raţionamentul disjunctiv comportă o premisă care postulează o disjuncţie între două propoziţii: premisa a doua afirmă (sau neagă) adevărul uneia din propoziţii; invers, concluzia neagă (sau afirmă) adevărul celeilalte. Un

exemplu clasic îl dă *La Logique de Port-Royal*: „Ucigaşii lui Cezar erau paricizi sau apărători ai libertăţii. Ei n-au fost însă paricizi. Deci erau apărători ai libertăţii”. Raţionamentul dilematic pleacă tot de la o disjuncţie, însă propunând alternative egal dezavantajoase. Ce se întâmplă în acest caz se vede în exemplul următor: „Dacă te însori, te vei căsători cu o femeie frumoasă sau urâtă. Dacă e frumoasă, vei fi chinuit de gelozie. Dacă e urâtă, n-o vei putea suporta. Deci nu trebuie să te însori” (Oléron, p. 40).

Nimeni nu învaţă diversele tipuri de raţionamente spre a şti cum să le aplice. Însă în cotidianul comun, unde ne servim de ele „ceas de ceas şi în proporţie de masă”, cum se spunea pe vremuri despre naşterea capitalismului din producţia de piaţă, nu ne prea sinchisim de ceea ce stă scris în cărţi. Este, în adevăr, frapant să constatăm că dacă toată lumea foloseşte mecanismele logice, rari sunt aceia care o fac în cunoştinţă de cauză. Caracteristic e că precupeţul din piaţă, şoferul de taxi, elevul chiulangiu, iubita abandonată, politicianul în căutare de aderenţi, avocatul în instanţă, reporterul de fapte diverse etc., toţi încearcă să-şi rezolve problemele cotidiene implicându-se în raţionamente mai mult ori mai puţin corecte. Astfel, ei nu fac decât să dea curs unei aptitudini naturale, exersate în practică şi intrată în habitudine. Cu alte cuvinte,

acţionează spontan, improvizându-şi modalităţi empirice de a găsi contradicţii ori improprietăţi de gândire, terminologie etc. În aserţiunile celorlalţi şi de a-şi justifica propria cauză prin argumente solide. Faptul că ei redescoperă, pe cont propriu, câteva din principiile esenţiale ale logicii, chiar dacă în mod defectuos şi cu erori, se explică prin aceea că, indiferent de gradul performanţei, acţionează ca nişte agenţi raţionali. Dacă, aşa cum a arătat Piaget, orice copil normal ajunge, în mod necesar, în cursul dezvoltării sale intelectuale, la un anumit stadiu de stăpânire a operaţiilor logice, nu e de mirare că, asemenea eroului lui Molière, facem nu numai proză fără s-o ştim, ci, cu aceeaşi ingenuitate, şi oarece logică. Gândirea capabilă de a raţiona, de a face deducţii, inducţii, analogii etc. constituie rezultatul unei lungi evoluţii a speciei, pe care, la nivel individual, se grefează ceea ce fiecare aduce ca zestre ereditară, ca formare şi experienţă de viaţă proprie.

Frecvent utilizată în cotidianul comun, deducţia, ori, mai exact, gândirea de tip deductiv, a constituit şi constituie una dintre axele cercetării în ştiinţele naturii. Reluând problema logicii explicării, pe care pozitivismul o reducea, de obicei, la căutarea cauzelor, C. Salmon susţine într-un studiu recent, orientat de ideile lui Cari Hempel, că

a explica înseamnă de fapt a construi un sistem deductiv puternic. Acest sistem, denumit „model deductiv-nomologic”, conţine premise, care explică (*explanans*), şi concluzia, care lămureşte ceea ce este de explicat (*explanandum*). Premisa majoră e o propoziţie universală, o „lege” sau o generalizare incontestabilă, în stare să coroboreze orice propoziţie condiţională contrafactuală. De exemplu, legea următoare: „Prin îngheţare, apa îşi măreşte volumul” nu poate fi invalidată de nicio propoziţie referitoare la alte comportamente ale apei (în condiţiile noastre, nu ale unei lumi posibile). O premisă minoră, de felul: „Conductele de metal supuse gerului tind să se contracte”, explicitează tocmai aplicarea la o situaţie concretă. Concluzia e clară şi aşteptată: „E posibilă spargerea caloriferelor”. Modelul rămâne valabil şi în varianta zisă „inductiv-statistică”, unde premisa majoră nu se întemeiază pe o certitudine absolută, ci doar pe o „lege” statistică, de înaltă probabilitate (Ogien, p. 563 – 564).

Din punctul de vedere al filosofiei ştiinţelor, ambele modele au particularităţi comune: 1. simetrie între explicare şi predicţie (în cazul în care sistemul e construit corect, concluzia poate fi considerată fie ca o predicţie, fie ca o explicare retrospectivă); 2. separare a contextului descoperirii de contextul justificării (ceea ce azi pare

multora un principiu desuet); 3. separare relativă a teoriei şi a observaţiei (lucru mai degrabă inacceptabil actualmente, deşi unele consecinţe accesibile observaţiei, cel puţin în exemple precum cel de mai sus, par efectiv independente de teorii); 4. angajament normativ (modelele par a nu se limita la descriere, ele pretind a da şi o explicaţie bună). Ruwen Ogien, pe care l-am urmat în aceste consideraţii, e conştient că pentru o anumită filosofie a ştiinţelor, relativistă şi pragmatică, à la Rorty, niciunul dintre principiile citate înainte nu e creditabil. Cu toate astea, el susţine – şi consider că are dreptate – că modelul „deductiv-nomologic”, ca şi cel „inductiv-statistic”, cu toate că necesită unele rectificări şi, probabil, relativizări, cum am şi sugerat mai sus, propun o teorie a explicării încă productivă, împotriva căreia, în orice caz, „n-a fost adus niciun argument decisiv” *(idem,* p. 565).

Inducţia

Inducţia este raţionamentul contrar deducţiei, care parcurge drumul ascendent de la particular la general, de la cazuri şi speţe la generalităţi şi specii. Pe terenul practicii e folosită frecvent, în schimb, pe plan ştiinţific, se bucură de o reputaţie dubioasă. Încă în secolul al XVIII-lea,

David Hume i-a argumentat lipsa de justificare raţională: a observa o dată, a doua şi a treia oară că, după ce cerul se acoperă de nori, vine ploaia, nu înseamnă că de fiecare dată când se adună nori va urma necondiţionat o ploaie, deşi, de bună seamă, există o legătură între nori şi ploaie; ea însă nu e necesară, ci doar posibilă, eventual probabilă. De ce presupunem o relaţie cauzală între un fenomen anterior A şi fenomenul ce-i succedă B? Pentru că mintea noastră are tendinţa naturală de a transforma succesiunile în cauzalităţi, de a socoti că două evenimente care apar împreună în prezent vor apărea împreună şi în viitor. Această tendinţă rezultă dintr-o impresie ori dintr-un sentiment al determinării, de natură pur subiectivă. Pare a fi vorba de o extrapolare devenită obişnuinţă.

Mai aproape de noi, în celebra sa carte *Die Logik der Forschung*, Karl Popper a reformulat problema inducţiei, arătând că ea priveşte nu doar raţionalitatea credinţelor noastre, ci şi chestiunea relaţiei logice între enunţuri particulare (descrierea unor fapte singulare, observabile) şi teoriile universale ale ştiinţei. „Sub această formă – scrie Popper – problema inducţiei devine rezolvabilă: nu există inducţie fiindcă teoriile universale nu sunt deductibile din enunţuri singulare. Ele însă pot fi refutate de asemenea enunţuri”, în măsura în care acestea din urmă

consemnează fapte ce le contrazic (Popper, d, p. 122). Altminteri, din observaţia că am văzut 10 sau 100 de lebede albe, nu putem conchide că „toate lebedele sunt albe”. Spre a legitima o inferenţă inductivă ar trebui să existe un principiu al inducţiei, care să fie un enunţ universal. Însă el n-ar putea să fie logic, asemenea unei tautologii sau unui enunţ analitic (în care caz s-ar identifica deducţiei), nici provenit din experienţă (fiindcă, în acest caz, inferenţa s-ar justifica circular, prin principiul care tocmai trebuie demonstrat). Spunând că ştiinţa are nevoie de conjecturi îndrăzneţe, Popper îi substituie inducţiei o „metodă critică”: ea însă, aşa cum bine s-a remarcat, „nu face altceva decât face inducţia atunci când ne permite să preferăm raţional, pe temeiuri empirice, o teorie în defavoarea alteia” (Shand, p. 299).

În pofida devalorizării ei principiale, inducţia rămâne o resursă importantă a inferenţelor pe tărâm practic – şi nu numai. Se cuvine să amintim, în primul rând, marea ei frecvenţă în experienţa comună. Mai toată lumea operează cu ceea ce specialiştii numesc „generalizări accidentale”, prin acordarea eronată de legitimitate unor constatări nefundate. De pildă, ne întâlnim adesea, de obicei în contexte de tensiune emoţională ori sub imperiul necunoaşterii situaţiei reale, cu extinderea fără temei a

unor observaţii de valabilitate limitată: excepţiile sunt transformate în reguli, cazurile în norme; astfel, profesorul X „trânteşte la nimereală candidaţii”, „pe şosele nu mai vezi decât maşini străine”, toţi membrii cutărei administraţii locale sunt „mafioţi”, scriitorii români n-au imaginaţie epică etc. Maximele populare de care ne servim, când şi când, în scop exemplificator sau emulativ, validate de înţelepciunea tradiţională, aparţin şi ele unor generalizări, mai mult sau mai puţin contestabile: „Cine se scoală de dimineaţă ajunge departe” (Din ce în ce mai puţin sigur!), „Ai carte, ai parte” (Aleatoriul reuşitelor conotează ironic această remarcă!), „Cine fură azi un ou mâine va fura un bou” (Atât de puţin credem în reeducare?).

Deşi nu garantează certitudinea, inducţia poate oferi, dacă luăm anumite precauţii, indici rezonabili de probabilitate. Asta explică de ce prima regulă a celui care caută o evidenţă empirică este să cumuleze observaţii repetate asupra unui fenomen, variind, spre exemplu, condiţiile de vizibilitate (pentru a elimina factorii circumstanţiali) şi multiplicând înregistrările. O altă regulă – şi ea rod al experienţei, înainte de a fi fost transformată în principiu de metodă – pretinde observaţiei să se focalizeze pe exemplare reprezentative ale clasei

(categoriei), care e de presupus că-i întrupează pregnant trăsăturile definitorii.

Desigur, ştiinţele umane au codificat de mult probabilităţile derivate din practica adaptativă a experienţei cotidiene. În măsura în care operează, la rându-le, cu observaţii şi ipoteze, ele au instituit şi au pus în mişcare un întreg arsenal de proceduri de omologare faptică şi validare argumentativă: reguli impunând descrierea exhaustivă a situaţiei, modul de testare a ipotezei, reguli ale covarianţei dintre factorul-cauză şi fenomenul determinat, reguli legate de folosirea datelor statistice etc. De aceea, în pofida inexistenţei unui model fiabil, ideea reducerii rolului inducţiei în jocul cunoaşterii, pe care o agită unii, nu mi se pare plauzibilă. Dimpotrivă, în contextul tematizării unor obiecte de cercetare, de felul comprehensiunii textelor ori al rezolvării de probleme, care concentrează azi prioritar atenţia, cercetătorii se văd constrânşi să se servească de ambele tipuri ale raţionamentului canonic, fără a separa rigid deducţia de inducţie, întrucât sunt deopotrivă implicate în abordarea temelor amintite.

Raţionamentul noncanonic

În vremea din urmă a fost acordată o atenţie tot mai mare aşa-ziselor raţionamente noncanonice, efectuate de subiecţi confruntaţi cu probleme concrete pentru rezolvarea cărora Repertoriul nu le oferă răspunsuri precablate. De altfel, încă Peirce îşi dădea seama că deducţia nu face decât să expliciteze adevărurile conţinute în premisa majoră sau să-i verifice baza empirică, în vreme ce inducţia presupune o augmentare cantitativă şi repetitivă a cunoaşterii. Pentru a face faţă unor probleme care reclamă nu doar o suită logică de raţionamente, ci şi, îndeosebi, o schimbare a regulii de joc, este necesar să se găsească altceva, în speţă, forme de gândire intuitive ori ipotetice, în stare să desfăşoare inventiv şi creator resursele spiritului, dincolo de normele şi reglementările în vigoare. Tocmai de acest tip sunt raţionamentele (zise) noncanonice. Ele au adesea, ca origine, un soi de bricolaj intelectual, impus de caracterul neregulat al cazului de rezolvat, în acelaşi timp afin cu alte cazuri, dar foarte diferit de ele, ceea ce împiedică înscrierea într-o categorie tipificată. De unde şi dubla cerinţă a ingeniozităţii subiectului (în stare să imagineze soluţii de ajustare ori de substituţie) şi a unui context măcar parţial familiar (permiţând economia fazelor de acomodare şi stăpânire a regulilor ce ordonează domeniul respectiv).

Abducţia

Voi începe prin a aminti de „abducţie”, o inferenţă preconizată de C.S. Peirce, efectuată într-un context ambiguu şi necodificat, constând din postularea unei ipoteze, fără a dispune însă de altceva decât o simplă bănuială. În adevăr, mecanismul descris de Peirce constă, de fapt, într-o înlănţuire inductiv-deductivă: în primul moment se instituie ipotetic, pe temeiul unei observaţii de caz, o regulă inexistentă ori neomologată încă (de exemplu, că mersul sub un baldachin reprezintă într-un oraş turcesc semnul onorific acordat guvernatorului); în al doilea moment, se derivă din regulă o aplicare particulară (ca în premisa minoră a unui silogism condiţional, în speţă, că individul văzut sub baldachin este chiar guvernatorul). După Umberto Eco, mare admirator al faimosului semiotician american, abducţia constituie „o operaţie metalingvistică destinată îmbogăţirii codului”, întrucât, dacă ar fi acceptată corelaţia propusă, ea ar deveni o convenţie (Eco, b, p. 180).

Ceea ce impresionează e libertatea de spirit cu care Peirce încalcă normele logicii tradiţionale; nu-l obsedează – se vede – reticenţele academice, atât de sensibile la

europenii cultivaţi din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. În lipsa unor indicii coercitive, el îşi lasă imaginaţia să lucreze, desigur nu în mod arbitrar, totuşi mai aproape de poetul care metaforizează decât de eruditul prudent şi obedient faţă de tradiţia clasică. Singurul suport al intuiţiei nu e atât un argument, cât un sentiment! Iată explicaţia avansată de Peirce: „Ipoteza substituie printr-o concepţie aparte o complicată reţea de predicate atribuite unui subiect… or există o senzaţie particulară tipică actului de gândire, prin care aceste predicate par să aparţină subiectului. În inferenţa ipotetică acest sentiment atât de complex este înlocuit printr-un sentiment simplu de mare intensitate” (Peirce, b, 2.643).

În zilele noastre, abducţia a căpătat un rol tot mai semnificativ în procesul cunoaşterii ştiinţifice. Potrivit lui Solomon Marcus, accentuarea crescândă a rolului ei îşi are originea în două schimbări majore survenite în evoluţia ştiinţelor. Cea dintâi constă în declinul funcţiei lor predictive şi în creşterea corespunzătoare a funcţiei explicative: altfel spus, sunt căutate din ce în ce mai puţin legi deterministe şi din ce în ce mai mult modele explicative ipotetic-deductive şi metafore. Cea de-a doua schimbare, de dată foarte recentă, e legată de faptul că devine tot mai greu să verificăm soluţiile date problemelor

cu un grad înalt de complexitate; de aceea, procedurile abductive ni se impun ca mijloc de a alege, între diverse ipoteze, pe cele cu şanse mai mari de a fi testate cu succes. Marcus îl citează pe Hadamard: „Obiectul rigorii matematice este să sancţioneze şi să legitimeze cuceririle intuiţiei…”, subliniind că abducţia e de neimaginat în absenţa unei libertăţi totale de a încerca şi, eventual, de a greşi, că se bazează pe o componentă ludică esenţială, dispune de o importantă componentă estetică şi nu se încheie practic niciodată (Marcus, g, p. 287 – 298).

Analogia

Probabil că cea mai frecventă modalitate noncanonică de a raţiona o constituie „analogia”. Ch. Perelman şi L. Olbrechts-Tyteca consideră analogia drept o similitudine de structuri, care, în pofida a ceea ce susţin scepticii (Hume), dispune de valoare argumentativă şi poate servi drept probă. Formula ei generală: A e în raport cu B ceea ce C e în raport cu D trebuie interpretată nu ca „un raport de asemănare, ci ca o asemănare de raporturi”. Citind un exemplu al lui Aristotel („La fel cum ochii liliacului sunt orbiţi de lumina zilei, tot aşa inteligenţa noastră e fascinată de lucrurile cele mai natural

evidente”), cei doi autori numesc termenii A ŞI B, care constituie concluzia (inteligenţa, lucrurile evidente), cu cuvântul „temă”, iar termenii C ŞI D, care servesc la enunţarea raţionamentului (ochii liliacului, lumina zilei), prin cuvântul „foră”. Pentru ca să existe analogie, „tema” şi „fora” trebuie să se afle într-o relaţie asimetrică şi să aparţină unor domenii diferite (Perelman, Olbrechts-Tyteca, 2, p. 499 – 504).

Unul dintre reprezentanţii de vază ai psihologiei actuale, Jean-François Richard, înregistrează patru tipuri semnificative de analogie (Richard, p. 118 – 119):

1. Ca euristică generală a făuririi de ipoteze, analogia instituie prezumţia unei echivalenţe între relaţii aparţinând unor domenii, obiecte, fenomene etc. străine unul de celălalt, între care se poate presupune o corespondenţă. Natural, „relaţia” prezumată trebuie dovedită prin argumente convingătoare. Asta înseamnă că e necesar ca ipoteza formată pe temeiul supoziţiei unor asemănări relevante sau a intuirii existenţei lor să fie supusă controlului logic şi, dacă e posibil, factual (singurul deplin eficient). Multe idei fecunde ori descoperiri remarcabile au avut tocmai această bază de plecare. Un exemplu instructiv îl constituie modelul canonic al mitului, propus de Cl. Lévi-Strauss, despre care Solomon Marcus a

scris recent un articol remarcabil *(The Logical and Semiotic Status of the Canonic Formula of Myth,* 1997).

2. Analogia intervine şi în cazul unui sistem de relaţii de tipul următor: fiind daţi trei termeni, dintre care doi sunt într-o relaţie de concordanţă funcţională (A ŞI C), iar alţi doi într-o relaţie inexplicitată (A ŞI B) să se găsească un al patrulea, care, în raport cu al treilea, să se afle în aceeaşi relaţie ca primii doi. Spre exemplu: se dau cuvintele „cal", „drum", „tren"; cerinţa este să se găsească o relaţie între primii doi termeni care să fie aplicabilă celui de-al treilea; relaţia căutată e „se deplasează", fiindcă permite răspunsul „(pe) şine" şi clarifică analogia.

3. Analogia constă, de asemenea, în transferul semnificaţiilor dintr-un domeniu într-un alt domeniu. E cazul tipic al comprehensiunii textuale; dar şi al metaforei, care, în concepţia predominantă azi, a lui Max Black, nu mai e concepută ca o simplă substituţie lexicală, fundată pe asemănarea dintre lucruri sau idei, ci constituie o structură interactivă, un „loc al productivităţii semantice şi cognitive", care instituie asemănări, nu se mărgineşte doar să le constate. Cum spune Ricoeur, metafora nu este „un nume impropriu, ci o predicaţie nonpertinentă", a cărei forţă retorică supradetermină propoziţia ori întregul text.

O metaforă mai timidă, aflată în orizontul poeziei

clasice, ca, de exemplu: „un ocean de stele” (Eminescu), trimite încă la vechea definiţie („metafora e o comparaţie prescurtată”) prin echivalenţa „aşteptată” dintre „ocean” şi „cer”. În schimb, metafora: „aripile pietrelor” (Nichita Stănescu) creează o relaţie între regnuri separate de la naşterea lumii, imposibilă *stricto sensu*, dar tocmai de aceea uimitoare şi puternică prin deschidere ficţională. Contrariu a ceea ce s-a crezut tradiţional de la Aristotel încoace, faptul că asemănarea între două obiecte sau fenomene are un caracter vag, evaziv, greu conceptualizabil nu numai că nu reprezintă un obstacol în calea metaforizării, ci, dimpotrivă, o favorizează. În acest sens, Sperber-Wilson au dreptate să afirme că asemănările, departe de a „decurge din interpretarea metaforică, (în realitate) o fundează” (Sperber, Wilson, p. 237).

4. Analogia desemnează, în fine, posibilitatea de a transfera unor situaţii noi proceduri aplicate unor situaţii vechi, de natură similară, dar, desigur, nonidentice. Este ceea ce se întâmplă cu problemele de matematică date în şcoală, care ilustrează în numeroase variante acelaşi tip de construcţie. De aceea, ele nici nu sunt rezolvate de elevii mai slabi printr-un proces de reflecţie, ci prin repetarea fidelă a operaţiilor memorate, conexe schemei respective.

E o soluţie a minimei rezistenţe, care are imensul dezavantaj că duce la mecanizarea gândirii. Nu rămâne mai puţin adevărat că recurgem adesea instinctiv la estimarea plauzibilităţii concluziilor unei probleme cu care ne confruntăm pe baza unor cazuri similare, actualizate de MTL (memoria de lung termen); ca regulă generală, s-ar cuveni ca în aceste situaţii, înainte de a decide, să verificăm prin raţionament validitatea soluţiei date de rapel (amintire).

Analogia este inerentă activităţilor cognitive, ea stă la temelia conceptelor şi a reprezentărilor, a tipologiilor şi a categoriilor descriptive, a viselor şi a poeziei. E o piesă constitutivă atât a gândirii mitico-simbolice, cât şi a celei raţionale, cu deosebirea esenţială că în cea dintâi ea îşi afirmă nestingherită exuberanţa asociativă, pe când în cea de-a doua pare a fi sever ţinută sub control. Multă vreme opinia savantă a manifestat – şi pe drept cuvânt – o mare mefienţă faţă de utilizarea arbitrară şi nesupravegheată a analogiei. Pe drept cuvânt, fiindcă atât asemănările perceptive, cât şi similitudinile de suprafaţă pot induce lesne în eroare, dovedindu-se obstacole serioase în calea unor reprezentări adecvate.

Aşa, de pildă, circulaţia sângelui nu poate fi explicată în termenii irigaţiei, iar mişcarea aparentă a

bolţii ne înşală asupra mişcării reale a sistemului planetar. La fel, reprezentarea lumii infraatomice în analogie cu sistemul solar (electroni învârtindu-se pe orbite circulare în jurul protonului) s-a dovedit falsă; ea a avut însă meritul incontestabil de a favoriza cercetările care, până la urmă, au înlocuit-o.

Mai mult decât în raţionamente de tip canonic, marile salturi ale cunoaşterii îşi au originea în ipoteze cutezătoare, iar acestea sunt declanşate adesea de intuiţia unor similitudini, de tip analogic sau omologie. E neîndoielnic că discernământul critic şi necesitatea unor reguli de validare trebuie menţinute, însă, în acelaşi timp, e absolut vitală încurajarea gândirii creatoare, inventive, care nu sugrumă fantezia de teama derivelor ori a eventualelor incongruenţe. De fapt, toate marile revoluţii ştiinţifice s-au născut prin sfidarea regulii de joc admise: cine putea întrezări acum 70 – 80 de ani extraordinarele consecinţe ale analogiei dintre creierul uman şi maşina lui Turing? cine, până la Wiener, ar fi putut credita analogiile de structură şi funcţiune dintre entităţi atât de diferite ca maşinile făcute de om, organismele vii, ecosistemele şi societăţile? „Lăsată liberă, analogia rătăceşte, vagabondează, călătoreşte, traversează fără piedici frontiere, spaţii şi timpuri. Poartă cu sine, potenţial,

eroarea, delirul, nebunia, raţionamentul, invenţia, poezia. De îndată ce intră în joc pe teren practic e necesar să fie testată, verificată, meditată, trebuie să intre în dialog cu procedurile analitice/logice/empirice ale gândirii raţionale. Raţionalitatea veritabilă nu reprimă analogia, de fapt, se nutreşte din ea, controlând-o. E posibilă dereglarea navetei analogic-logic; excesul analogic şi atrofia logică duc la delir; însă hipertrofia logică şi atrofia analogică duc la sterilitatea gândirii". (Morin, a, p. 141)

„Modelele mentale" şi „iluziile cognitive"

O serie de cercetări făcute în ultimele trei decenii de britanicul Philip Johnson-Laird şi de israelienii Daniel Kahneman şi Amos Tversky au pus în lumină varietatea nelimitată a modurilor în care oamenii îşi rezolvă empiric problemele ce-i confruntă, depărtându-se de căile silogistice promovate de raţionalismul clasic, dar şi mulţimea cazurilor în care practica zilnică îi constrânge să inventeze soluţii contrare logicii ori regulilor de probabilitate.

Iată, înainte de orice comentariu, un prim exemplu. Se dă unui colectiv de subiecţi următorul text: „Linda are 31 de ani, e celibatară, sinceră şi extrem de inteligentă. A

făcut studii de filosofie. În perioada studenţiei era foarte preocupată de problemele discriminării rasiale şi ale justiţiei sociale. Participa, de asemenea, la manifestaţii antinucleare”. Sarcina propusă este de a alege între două ipoteze: a) Linda e funcţionară la o bancă; b) Linda e funcţionară la o bancă şi activă în mişcarea feministă.

Experienţe repetate arată că majoritatea participanţilor la experiment (80%), inclusiv experţi în statistică, aleg varianta (b), deşi, în principiu, probabilitatea unui eveniment (a) este mai mare decât probabilitatea producerii a două evenimente independente unul de celălalt, dar asociate (b). Acest rezultat trebuie interpretat ca o dovadă că în cotidianul comun oamenii decid în mod iraţional, că înclină în favoarea ipotezelor mai puţin credibile logic, deci că votează contra raţiunii? E însă înţelept să nu ne grăbim să tragem concluzii şi cu atât mai puţin să ne pronunţăm asupra unor chestiuni complexe, de mare generalitate. Sigur este că în exemplul dat se comite o eroare, pe care psihologii o numesc „paralogismul conjuncţiei”: subiecţii consideră că Linda are şanse mai mari să fie o funcţionară de bancă feministă, fiindcă din descrierea făcută rezultă că ea seamănă mai mult cu o feministă decât cu o funcţionară de bancă. Joacă evident aici o anumită tendinţă spre coerenţă (căci noi acordăm

spontan preferinţă trăsăturilor care concordă, conferindu-i personajului unitate caracterială, iar militantismul social şi feminismul merg bine împreună). În opinia lui Kahneman şi Tversky tocmai „reprezentativitatea” portretului Lindei i-a făcut pe oameni să „uite” că X singur este mai probabil decât X + Y. Avem a face cu o violare a raţionalităţii, însă efectuată cu bune raţiuni: în primul rând, în concurenţa celor două principii, ambele raţionale: reprezentativitatea şi coerenţa, alegerea celui de-al doilea, deşi inadecvată în cazul dat, nu e totuşi lipsită de temei; în al doilea rând, e posibil să se presupună că informaţiile asupra angajamentelor anterioare ale Lindei au fost date „tocmai” spre a induce subiecţilor „credinţa” că Linda este feministă. (La urma urmei, cazurile funcţionarelor de bancă feministe trebuie să fie mai degrabă rare!)

Dar iată un alt exemplu, mult mai simplu. Dacă întrebăm ce serie de monede, supuse testului „cap sau pajură”, e mai frecventă: seria CECPPP ori seria CPCCPP, vom constata că majoritatea vor indica a doua serie. De ce? Howard Gardner crede că oamenii judecă frecventa eşantionajelor pe baza similitudinii cu caracteristicile unei populaţii „înrudite”. Or, pentru că regularitatea pare a fi mai rară în existenţa cotidiană, eşantioanele neregulate sunt considerate ca mai plauzibile decât cele regulate, cu

toate că, teoretic, probabilităţile celor două ocurenţe sunt riguros identice (Gardner, p. 421).

Ceea ce-mi pare că rezultă din numeroasele exemple oferite de Kahneman şi Tversky e mai puţin ilogismul comportamentului, cât existenţa unui tip particular de preferinţe, care contrazic regulile stricte ale calculului raţional, fără ca aceasta să pună în criză raţionalitatea indivizilor. E în adevăr posibil ca, la scara sa proprie, fiecare să-şi perceapă interesul altfel decât îl putem evalua din afară: să aleagă un rău imediat, dar suportabil, în detrimentul unei alternative favorabile, dar mai târzii şi cu risc mai mare; să accepte costuri superioare celor normale pentru a obţine un bun de care se simte foarte legat; să acţioneze altfel decât se aşteaptă toată lumea din cauza unei superstiţii absolut anacronice etc. La toate acestea se adaugă şi considerente de bună ori rea dispoziţie (tristeţea, care anihilează energia combativă, beţia succesului, care încurajează „lovituri de teatru” etc.) ori de înţelegere a termenilor în discuţie (sensul diferit atribuit conceptului „raţional”) etc. Comentându-şi exemplele, Kahneman şi Tversky dovedesc, în orice caz, multă moderaţie, spre deosebire de unii dintre admiratorii lor: „Studiul descriptiv al preferinţelor pune în criză teoria alegerii raţionale pentru că e adesea departe de a fi clar

dacă efectele deciziilor, punctelor de vedere, modului de categorisire *(framing*), simţămintelor trebuie să fie tratate ca erori, tendinţe ori dacă trebuie să le acceptăm ca elemente valide ale experienţei umane” (Kahneman, Tversky, p. 171).

Că modul de rezolvare a problemelor cotidianităţii nu decurge adesea conform schemelor logice rezultă şi din cercetările extrem de interesante ale lui Johnson-Laird. După analiza cercetătorului britanic există 64 de tipuri de silogisme, toate derivând din două premise, interconectate pe o latură:

„Toţi artiştii sunt apicultori (toţi A sunt B)”.

„Toţi apicultorii sunt chimişti (toţi B sunt C)”.

A trage concluzii din cele două premise nu e o sarcină uşoară. Analizând dificultăţile care apar în rezolvarea problemelor de acest fel, Johnson-Laird schiţează mai întâi un diagnostic, pe care Gardner îl rezumă astfel: „Teoreticienii ajung fie să dea socoteală de erorile de deducţie săvârşite, dar nu reuşesc să explice tipul de raţionalitate utilizat de subiecţi, fie explică modul de raţionament adecvat al subiecţilor, în condiţii ideale, dar nu parvin să elucideze tipurile de eroare comise” (Gardner, p. 413). Abilitatea lui Johnson-Laird rezidă în aceea că propune noţiunea de „model mental”, care ţine

cont şi de raţionalitate, şi de erorile de origine nonraţională.

Modelul mental prezintă sub forma unui tablou toate informaţiile pe care le putem extrage din premise, nu doar cele explicite, lesne de recuperat, ci şi cele implicite, rezultând din analizarea distributivă a diverşilor termeni. Dar în loc de a aplica reguli formale de inferenţă, ni se cere, ca în exemplul de mai sus, să clasificăm categoriile de indivizi pe care le presupune lumea posibilă a textului. Acestea sunt trei:

a. artişti-apicultori-chimişti; b. apicultori-chimişti; c. chimişti.

Rezultă de-aici că există apicultori şi chimişti care nu sunt artişti şi chimişti care nu sunt apicultori. Deci o concluzie a premiselor date de tipul: „Toţi apicultorii sunt artişti” e falsă (întrucât concluzia nu corespunde modelului).

În esenţă, teoria lui Johnson-Laird se bazează pe trei procese de bază: 1. construcţia unui scenariu (sau „model mental”) constând din recuperarea informaţiei conţinute în premise şi interpretarea premiselor, în măsura în care trebuie scoase la suprafaţă şi presupoziţiile acestora;

2. o critică a scenariului şi căutarea altor scenarii compatibile cu premisele; 3. găsirea unui enunţ care să

exprime o relaţie verificabilă pentru scenariile construite. Operaţia conduce la o concluzie corectă numai dacă examenul scenariilor posibile este exhaustiv. În cazul contrar, erorile nu pot fi evitate. De notat (a stăruit asupra acestui punct şi J.-F. Richard) că, în perspectiva pe care o discutăm, raţionamentul uzează de puţine reguli, dar de multe cunoştinţe. Acestea sunt necesare mai ales în faza abordării critice a scenariilor, căci apelul la experienţă poate produce rapid contraexemple. De altfel, este bine ştiut că subiecţii raţionează mai coerent şi mai agil în domeniul lor de competenţă *(Encyclop. phil. univ.,* p. 2154 – 2156).

Alte raţionamente noncanonice în afara abducţiei şi a raţionamentului analogic, există diverse alte tipuri de raţionamente noncanonice, legate de activitatea specifică a unor subiecţi angajaţi în activităţi nereglementate prin norme precise. Jean Lave a arătat că ei îşi rezolvă problemele utilizând o serie de invarianţi conceptuali, de tip relaţional sau procedural, elaboraţi pe cont propriu, printr-un proces de abstractizare. Aceşti invarianţi sunt apoi exploataţi prin transfer, aplicându-i unor situaţii particulare. Lave a urmărit astfel socotelile făcute de consumatori la piaţă spre a vedea ce oferte sunt mai

avantajoase sub raport comparativ (între produse diferite ca natură, calitate şi preţ) şi care sunt dexterităţile lor de calcul. Cercetările lui Lave aparţin unui curent de antropologie socială ori de „cogniţie situată”, bine reprezentat în ţările anglo-saxone, care insistă asupra studierii modului de a raţiona în contexte concrete, pe teren, şi nu doar experimental, luând în calcul finalitatea socială, mizele, constrângerile exercitate, interacţiunile agenţilor, importanţa semnificaţiilor împărtăşite etc. Ideea este că psihologia trebuie să accepte existenţa unei pluralităţi de raţionamente şi să-şi corijeze tendinţa de a se concentra aproape exclusiv pe structuri formalizate şi demersuri analitice, în condiţii de laborator (Weil-Barais, p. 512 – 513).

Pe ce se bazează inferenţele?

Care sunt demersurile subiacente raţionamentului canonic şi noncanonic (deci şi inferenţelor), puse în joc de practica înţelegerii, a argumentării şi a comunicării? Le-aş sintetiza astfel:

— Utilizarea de scheme pragmatice corespunzând unor situaţii-tip: subiectul face faţă problemei cu care se confruntă, selecţionând din Repertoriu schema adecvată

situaţiei şi particularizând-o în funcţie de informaţiile pertinente pentru circumstanţele respective. (Termenul de schemă, în înţelesul său general, înseamnă bloc de cunoştinţe, tratat ca o unitate, definind nu atât proprietăţi intrinsece ale obiectelor, cât contexte destul de frecvente ca să fie stabilizate în memorie. Mai degrabă decât o reprezentare particulară, schema apare ca o regulă de construcţie, conţinând invarianţi care trebuie înlocuiţi prin elementele concrete ale situaţiei. În acest sens, putem vorbi de mai multe tipuri de scheme, toate formate prin recurenţă, cu o funcţionare stereotipă, în perspectiva relaţiei tot-parte, deci permiţând fie particularizarea elementelor generale, fie integrarea informaţiilor parţiale într-o informaţie de ansamblu.) Cu deosebiri irelevante, cercetătorii cad de acord asupra următoarelor varietăţi (uzez de tipologia Beaugrande-Dressler): cadrul *(frame),* schema propriu-zisă, proiectul şi scenariul. Cadrul este o condensare de cunoştinţe comune asupra unui concept central (masă la restaurant, serbare aniversară, oră de curs etc.); schema propriu-zisă este un pattern global de evenimente şi situaţii în secvenţe ordonate potrivit proximităţii temporale sau cauzalităţii (a lua trenul); proiectul este un pattern global de evenimente şi situaţii care tind spre un scop premeditat (elementele situaţiei

sunt evaluate în funcţie de utilitatea pe care o prezintă în vederea atingerii ţelului – trecerea unui examen); scenariul este un proiect stabilizat definind rolul şi acţiunile aşteptate de la participanţi (formarea unui nou guvern într-un regim democratic) (Borutti, p. 33 – 41; Beaugrande, Dressier, p. 129 – 130).

— Utilizarea de „modele” care conceptualizează experienţe empirice şi organizează cunoştinţe, asemănătoare „schemelor”, de felul „genurilor” sau „rolurilor”. Genurile furnizează orizonturi interpretative care orientează formularea şi reformularea de ipoteze: un roman trebuie să povestească destinul unor personaje cuprinse într-o intrigă, un reportaj să prezinte o stare de fapt, un poem să articuleze o structură simbolică, de obicei non-narativă. E vorba de aşteptări care plasează pe o orbită, lăsând deschisă modalitatea concretă în care se petrec lucrurile. Uneori, în cazul literaturii ori al cinematografiei de consum, schemele sunt rigide, iar aşteptările satisfăcute: un roman poliţist sfârşeşte prin demascarea criminalului, după ce bănuielile s-au concentrat asupra a diverşi suspecţi, o telenovelă înşiruie succese şi decepţii, scene tari şi scene duioase, ceva violenţă, ceva sex, ceva lacrimi şi un deznodământ fericit etc. Din cauza unei puternice tendinţe spre individualizare,

tot mai pronunţată de la romantism încoace, precum şi a punerii pe prim-plan, între calităţile cerute unui scriitor, a originalităţii, sistemul genurilor şi-a pierdut mult din pertinenţă şi stabilitate. Cu toate astea, în pofida caracterului evaziv şi a frontierelor fluide, genurile continuă să rămână repere de prim ordin în aproximarea traiectelor de lectură, fie şi prin contrast (întrucât excepţiile se evaluează totdeauna prin raportare la definiţii-tip). În ceea ce priveşte „rolurile” (medic, detectiv, metresă.

Astronaut etc.), ele reprezintă standarde ideale, cu ajutorul cărora construim caracterologic şi etnografic persoanele din viaţă şi personajele din filme şi cărţi, dar şi „modele sociale” care ne permit „să ne punem în scenă”. Foarte instructivă e folosirea modelului „text” în antropologie, de către Clifford Geertz. Potrivit savantului american, sarcina etnologului este similară celei a filologului, confruntat cu un manuscris lacunar, incoerent, cu corecturi dubioase şi comentarii inadecvate. Spre a accede la sens şi a învinge distanţa culturală, soluţia ar consta nu în încercarea naivă „de punere în locul celuilalt”, ci în efortul de natură hermeneutică de „reconstrucţie a sistemelor simbolice” ale indigenilor, a „logicii” concepţiei lor despre lume, „ceea ce se apropie mai mult de ceea ce

face un critic ca să elucideze un poem decât de ce face un astronom ca să regăsească o stea” (P. Cornea, b, p. 80 – 82; Hirsch, p. 80 – 134; Goffman, b, p. 45 – 100,263 – 280; Geertz, p. 16 – 25).

— Executarea unor procese de particularizare a informaţiilor caracteristice unei situaţii sau unui text în scopul construirii de reprezentări adecvate situaţiei ori conţinutului textual. (în cazul textelor, relaţia categorie-exemplar se specifică sub forma gen-specie sau, în context narativ, sub forma funcţiune-mod de realizare. Pentru a înţelege textul, subiectul efectuează, într-o primă etapă, reprezentări prepoziţionale, acţionând pas cu pas, în structura de suprafaţă. Acestea presupun un mare număr de inferenţe, care însă se declanşează automat şi vizează coerenţa textuală. De-abia într-o a doua etapă a comprehensiunii, care însă nu e realizată de toţi cititorii, se construieşte ceea ce Johnson-Laird numeşte „modelul mental” al situaţiei descrise de text. Inferenţele necesare construirii acestei reprezentări, mai complete, variază de la individ la individ şi în funcţie de scopul fiecăruia. A interpreta un text depinde de ceea ce ne propunem: să-l parafrazăm şi la ce nivel? să-i scoatem în evidenţă – în cazul scrierilor simbolice – sensul veritabil ascuns sub cel manifest? să executăm ceea ce textul spune – cazul unor

instrucţiuni de folosinţă? să ne concentrăm asupra unor laturi sau detalii? etc. Producerea inferenţelor depinde totdeauna de sarcina asumată de subiect [Richard, p. 113 – 116,187 – 188; Johnson-Laird, p. 241 – 244].)

— Utilizarea de euristice caracteristice raţionamentului inductiv (de pildă, dacă avem a face cu un silogism condiţional, subiectul caută exemple care verifică relaţia, apoi anchetează de la caz la caz dacă cea de-a doua premisă e totdeauna asociată evenimentului evocat), dar şi raţionamentelor noncanonice (unde practica sugerează diverse subterfugii, „scurtături”, ocoluri, stratageme de rezolvare, nonprotocolate, dar ingenioase şi eficiente).

— Utilizarea raţionamentului comparativ, cu scopul de a transforma nonfamiliarul în familiar. Aceasta se poate realiza pe două căi: sau prin procedura – în terminologia lui S. Moscovici – a „ancorării”, care constă în introducerea noutăţii într-o categorie de clasificare cunoscută (obiectul este supus, prin compararea cu un prototip, „unui set de comportamente şi reguli care stipulează ce este şi ce nu este permis în legătură cu toţi indivizii incluşi într-o anume clasă”); sau prin punerea în raport a situaţiei-problemă sau a conţinutului semantic al textului cu o situaţie sau un conţinut asemănător. De notat

că orice comparaţie de acest tip poate fi indusă automat, în cazul în care ne mulţumim cu asemănările frapante, de suprafaţă. Pentru a descoperi analogii funcţionale, pretenţiile sunt mai mari: e necesar ca echivalenţa prezumtivă între textele (situaţiile) apropiate, dar nonidentice, să fie argumentată prin enumerarea asemănărilor şi deosebirilor, analiza variaţiilor concomitente, sondarea structurilor de adâncime etc. (Moscovici, e, p. 39 – 43; Passeron, p. 368 – 370).

Două observaţii îmi par relevante cu privire la tendinţele puse în evidenţă de considerentele de mai sus. Cea dintâi este că procesele implicate nu sunt specifice unui tip anume de raţionament sau unui obiectiv strict determinat; ele intervin, în egală măsură, şi în cazul deducţiei, inducţiei, analogiei, şi în cazul comprehensiunii textelor ori al rezolvării de probleme. Aceasta confirmă ideea că există o serie de proceduri generale, legate de natura însăşi a spiritului nostru, dezvoltate şi consolidate prin exerciţiu, care călăuzesc subiectul în producerea de inferenţe, indiferent de forma lor particulară.

Cea de-a doua observaţie este că existenţa cunoştinţelor acumulate şi disponibile (adică putând fi rechemate, la nevoie, din memoria de lung termen) joacă un rol important în comprehensiunea textelor şi a

situaţiilor inedite, prin urmare în achiziţia de noi cunoştinţe. Pare evident că ori de câte ori inferenţele se pot sprijini pe o experienţă asimilată, ele operează cu şanse mai mari de reuşită. Cu toate astea, e greşit să se creadă, cum au făcut-o unii dintre pionierii lingvisticii textuale, că totul depinde de ceea ce este deja înmagazinat. Rumelhart scria astfel, în 1977: „Procesul comprehensiunii e identic cu procesul de selecţie şi verificare a schemelor conceptuale care permit să se clarifice textul ori situaţia cercetate”. Pare mai aproape de adevăr ideea unei conlucrări a informaţiilor din Repertoriu şi a celor emanate din Situaţie, sub egida inferenţelor, care înclină balanţa, de fiecare dată, în funcţie de sarcina propusă. Uneori e favorizată memorarea, rapelul unor interpretări deja făcute, acordând o atenţie sporită elementelor de afinitate ale obiectului, fenomenului, evenimentului analizat cu alte obiecte, fenomene, evenimente deja prelucrate şi reţinute în rezerva noastră de disponibilităţi semantice. În schimb, alteori, orientarea nu tinde spre recunoaşterea trăsăturilor comune, ci, dimpotrivă, spre exploatarea diferenţelor, promovând iniţiativa, gândirea inventivă, soluţiile care îmbină un minimum de programare cu un maximum de fantezie.

D. Arbitrajul sau conjectura

Prin termenul oarecum emfatic de „arbitraj” denumesc o etapă fugară, dar net identificabilă, a acelor procese interpretative în care intervin două sau mai multe alternative de rezolvare a problemei. Spre a decide asupra soluţiei celei mai convenabile în împrejurările date, subiectul e împins să efectueze o sumară deliberare. Un exemplu edificator îl oferă traducătorul unei opere literare sau filosofice, căruia i se întâmplă să ezite în alegerea expresiei lingvistice potrivite. Spre a tranşa, el operează o testare în gând: principiul ei constă în introducerea în frază, rând pe rând, de obicei, într-o ordine a probabilităţilor, a diverselor candidaturi de cuvinte sau expresii posibile, spre a verifica în ce fel „sună” fiecare substituire. Alegerea survine astfel în urma unei analize comparative.

Nu foarte diferită, în principiu, ar trebui să fie procedarea subiectului implicat într-o controversă. Şi lui îi incumbă să adopte un punct de vedere, de preferinţă altora, numai că, spre deosebire de traducătorul care lucrează în liniştea cabinetului, locutorul angajat într-o conversaţie este silit să ia o hotărâre extrem de rapid, fără a avea putinţa să-şi reprezinte imaginar consecinţele luării

de poziţie. În această situaţie, decizia e adoptată adesea sub imperiul unei intuiţii sau al unui impuls obscur (o „inspiraţie”), mai degrabă decât al unei judecăţi chibzuite.

Reiese că spre a-i acorda interpretării o şansă reală de a-şi îndeplini misiunea de clarificare şi plauzibilitate, subiectului îi e necesară o anumită „distanţă” faţă de situaţia interpretativă, o distanţă a reflecţiei, a cântăririi ipotezelor în concurenţă, a unei evaluări raţionale, pe cât posibil neconstrânse. Distanţarea îl situează pe interpret pe o metapoziţie, ferindu-l de tensiunea emotivă a clipei, cu implicaţiile ei subliminale, dar şi de miopia inevitabilă a privirii de aproape, prea adesea confiscată de detalii insignifiante, în detrimentul a ceea ce e realmente esenţial.

Chestiunea care se pune nu este dacă distanţarea e sau nu necesară, ci dacă ea e posibilă. De bună seamă, răspunsul nu poate fi nici categoric, nici universal. El depinde de o serie întreagă de circumstanţe: miza problemei în discuţie; capacitatea de dedublare, introspecţie şi autocontrol a subiectului; contextul în care se desfăşoară interpretarea etc. Sigur este, în orice caz, că în mod mai mult sau mai puţin rudimentar, sub forme embrionare ori bine articulate, cu rezultate extern de variabile, un moment de „arbitraj” poate fi reperat mai

totdeauna în fenomenologia interpretărilor de tipul traducerii, conjecturii, diagnosticului, exegezei.

E. Finalizarea. Când şi cum se încheie o interpretare?

Când se încheie o interpretare? Răspunsul firesc este: când găsim rezolvarea corectă a problemei pentru care am instrumentalizat-o. Un asemenea caz fericit e însă rar, el reprezintă excepţia, şi nu regula. Apare, aşa cum am arătat mai sus, în diversele variante ale „descifrării”: când punem în ordine un puzzle, „spargem” un cifru secret sau un cod, dezlegăm o problemă de şah, un joc de cuvinte încrucişate, un rebus etc. Condiţia reuşitei e asigurată în aceste situaţii de utilizarea, în construirea problemei ori a obiectului respectiv, a ceea ce numesc un „cod imperativ”, format dintr-un repertoriu finit de semne şi o conexiune univocă între semnificant şi semnificat, care fac cu putinţă descoperirea, prin metoda testărilor succesive, a „regulii de joc”.

În principiu, orice text este inepuizabil, de aceea nicio interpretare nu face cu neputinţă ivirea alteia asupra aceluiaşi obiect. Totuşi, în comunicarea de toate zilele, nu exagerăm cu detaliile, ne descurcăm cu soluţii incomplete,

fără ca aproximările să ne stânjenească (fireşte, dacă un interes special nu ne impune să insistăm). Ca atare, destul de frecvent, oprirea efortului investigativ nu are loc fiindcă subiectul e deplin mulţumit, ci fiindcă el consideră că a avansat suficient, că ţelul urmărit este, în linii mari, atins ori că nu mai merită să continue (în lumina unui raport defavorabil între profit şi costuri, între înţelesul dobândit şi risipa de timp şi energie necesare optimizării rezultatului). E vorba deci nu de o încheiere propriu-zisă, ci de o „suspendare”, decisă din motive de oportunitate (lipsă de timp, oboseală, senzaţia baterii pasului pe loc, rezistenţa încăpăţânată a faptelor, nevoia de a face faţă urgent altei provocări etc.).

În mod curent şi în cotidianul comun, îndeosebi când e angajat într-o relaţie interlocutivă, subiectul nu ajunge să se autoanalizeze; interpretările se succed rapid, în lanţ, uneori sunt inexprimate (au rolul de a găsi semnificaţia unei idei, a unui gest, a unei expresii etc.), iar trecerea de la o replică la alta are loc spontan, în funcţie de circumstanţele schimbătoare şi imprevizibile ale conversaţiei. Referindu-se la acest tip de comunicare, Gadamer spunea că „rolul interpretului este să elimine elementul străin care face un text incomprehensibil”, că discursul său intervine când vorbirea ce ni se adresează nu

răspunde „vocaţiei” ei, care e „de a fi ascultată şi înţeleasă”. Odată punctul litigios depăşit, interpretul „dispare”, ca titular de rol, funcţia lui devenind adjuvantă, de intermediere. În această perspectivă, „discursul interpretului nu e tematizat, nu e obiectivat ca un text, ci serveşte un text” (Gadamer, b, 2, p. 220 – 221).

Mai trebuie menţionat că sentimentul intim de edificare într-o chestiune ori alta poate să nu aibă – şi, adesea, nici nu are – o acoperire durabilă, în unele cazuri, după un timp mai scurt sau mai lung, subiectul îşi dă singur seama că problema pe care o considerase închisă admite şi alte rezolvări, puneri în context, rectificări, completări etc. În alte cazuri, reacţiile interlocutorilor îi poziţionează şi-i repoziţionează punctul de vedere. Cu toate astea, interpretările survenite în derularea raporturilor interpersonale, deşi rareori epuizează vreo problemă, reuşesc în genere să susţină satisfăcător exigenţele partenerilor de dialog. Principiul pertinenţei şi constrângerile contextuale, foarte evidente în situaţia de *face à face*, menţin inferenţele într-un câmp al inteligibilităţii mutuale. Este, de altfel, limpede că dacă n-ar exista o anumită garanţie de eficienţă a schimbului comunicativ, însăşi coeziunea socială ar fi compromisă.

Modalităţile „suspendării” se observă mai bine în

cazul textelor referenţiale (didactice, juridice, informative etc.), construite pe baza codurilor „imperative”. Aceste texte, de obicei destinate de autori unor anume segmente de public, sunt programate spre a fi înţelese fără mari dificultăţi: limbajul lor este supravegheat, evitându-se ambiguităţile, figuralitatea, termenii rari sau exotici, complicaţiile de sintaxă sau topică; se folosesc inserturi ori metainserturi cu scop clarificator, tabele sinoptice, rezumate etc. Recuperarea intenţiei auctoriale e, de aceea, posibilă, deşi, bineînţeles, obstacole pot apărea în funcţie de competenţele cititorilor şi de diversitatea proiectelor de lectură. În interpretarea unor asemenea texte, subiectul decide în mod conştient când trebuie să se oprească asupra unei fraze, a unui argument sau a unei pagini spre a se lămuri satisfăcător, când e cazul să meargă mai departe, când şi dacă trebuie să revină asupra materiei parcurse în lumina unei noi perspective de semnificare etc.

În domeniile în care practica interpretativă este instituţionalizată şi devine profesională – în critica de toate tipurile (literară, filosofică, de artă, a cărţilor de orice fel etc.) –, interpretările iau forma unor discursuri de escortă, fie rostite, fie scriptice. Fixarea în scris obligă desigur la o reificare a punctului de vedere, cu avantajul că expunerea câştigă în claritate, consistenţă, argumentare,

autenticitate, dar cu dezavantajul că discursul interpretativ îşi pierde flexibilitatea, caracterul unui proces cognitiv în desfăşurare, că se transformă din mijloc în scop. Această schimbare naşte probleme de sintaxă şi retorică. Apare şi riscul, tot mai frecvent în zilele noastre, ca interpretul, abdicând de la îndatorirea de a servi drept intermediar, să se refere doar colateral şi în mod totalmente improvizat la opera comentată, ceea ce adesea e foarte iritant pentru cei ce caută lămuriri ori aprofundări privind textul originar.

11. Strategii interpretative

Interpretarea textelor referenţiale

Diversele variante ale tipologiei textuale implică rezolvări substanţial diferite ale problemelor interpretării. În principiu, cazul textelor referenţiale, nonliterare, pare a fi, cel puţin din punct de vedere procedural, mai simplu. Câteva repere utile ale felului în care se cuvine să le abordăm ni le oferă Habermas, pe exemplul unui text, denumit de el „tradiţional” şi „paradigmatic pentru hermeneutică”, dar fără să precizeze cărui domeniu specific îi aparţine.

Presupunerea de la care plec este că e vorba de un text referenţial, nonliterar, căci numai acestuia i se aplică metoda schiţată de filosof. La început, ni se spune, interpreţii pot avea impresia că sesizează în chip satisfăcător ceea ce citesc, dar de la un moment înainte „descoperă într-o manieră destul de neclară faptul că nu înţeleg textul într-un mod adecvat, adică nu aşa de bine încât să poată răspunde eventual la întrebările autorului”. Ei îşi dau seama că disfuncţionalităţile constatate sugerează probabilitatea ca textul să fi fost elaborat într-un context istoric diferit. Urmează de-aici că interpreţii trebuie să se silească a depăşi „distanţa culturală”, altfel spus, să afle „de ce autorul… face în textul său anumite afirmaţii, respectă sau încalcă anumite convenţii şi de ce exprimă anumite intenţii, dispoziţii, sentimente şi altele asemănătoare”. Însă pentru a sesiza toate acestea (în fond, pentru a stabili „ce vor să spună” cuvintele şi expresiile utilizate în text spre deosebire de înţelesul contemporan al cuvintelor şi expresiilor respective) e necesar să inferăm „temeiurile ce au făcut ca exprimările autorului să apară, din perspectiva sa, ca fiind raţionale”.

Evaluarea temeiurilor trimite la standardele de raţionalitate, pe care interpretul le atribuie autorului şi, deopotrivă, publicului său contemporan. Căci, potrivit lui

Habermas, orice vorbitor competent este stăpânit de „intuiţia fundamentală... că pretenţiile sale de adevăr, corectitudine normativă şi autenticitate trebuie să fie universale, adică acceptabile pentru toţi în anumite condiţii”. Deşi aluzia fugară la „anumite condiţii” rămâne neliniştitoare (fiindcă nu e explicitată), deducem că modalitatea de a lămuri eventualele obscurităţi ori inadvertenţe pe care le relevă lectura se bazează pe „reconstrucţia raţională” a motivaţiilor autorului. Reconstrucţia ar avea sarcina să arate cât de valide sunt aceste motivaţii sau temeiuri. Din păcate, Habermas nu intră în detalii, nefiind interesat să clarifice modul concret în care se efectuează operaţia. De aceea, cine vrea să afle cum se petrec lucrurile în practică trebuie să continue analiza pe cont propriu (Habermas, d, p. 34 – 36).

De fapt, cazul interpretării textelor referenţiale este clasic. Ele articulează intenţia cu receptarea, deoarece informaţiile sau cunoştinţele sunt astfel transmise de autor încât pot ajunge, fără distorsiuni majore şi fără pierderi semnificative, la cititori. Ceea ce „spune” textul coincide, în principiu, cu ceea ce „vrea să spună”. Limbajul e supravegheat în funcţie de scopul urmărit: în cazul unui text de lege, se evită cu grijă orice ambiguitate ori aproximaţie de exprimare pentru a da sensului un caracter

univoc; la fel, proprietatea termenilor, precizia şi rigoarea formulărilor, explicitarea regulilor prin exemple sunt caracteristice textelor ştiinţifice etc. Desigur, autorul nu este totdeauna la înălţimea idealului său de transparenţă şi exactitate, însă important e că, de regulă, „dacă” îşi enunţă textul referenţial „conform”, adică: limpede, coerent şi sistematic, are „şansa” de a fi înţeles adecvat.

Spre a valorifica această „şansă”, interpretarea pune în lucru trei demersuri, care nu se desfăşoară succesiv, ci interferent, într-o ordine determinată de împrejurări. Cele trei demersuri sunt: ancheta istorico-filologică; găsirea centrului (centrelor) de polarizare semantică; poziţionarea faţă de tradiţia interpretativă. Ele corespund unei combinări a celor trei genuri principale ale interpretării, pe care le-am explorat deja: exegeza, conjectura şi traducerea.

1. Ancheta istorico-filologică („autentificarea” textului) se ocupă, pe de o parte, de clarificarea problemelor de atribuire, acurateţe şi integritate textuală (dacă e cazul), pe de altă parte, de lămurirea cuvintelor.

Propoziţiilor, aluziilor, trimiterilor la ambientul cultural al epocii (când este vorba de texte „tradiţionale”) ori a mediului generativ (care poate fi contemporan, dar exotic ori foarte specializat). De mare însemnătate se

dovedeşte a fi identificarea semnalmentelor identitare de grup, şcoală ori familie spirituală a autorului, care ajută la circumscrierea vocabularului şi a clişeelor utilizate. Rolul explicaţiilor de ordin istorico-filologic constă, în ultimă instanţă, în a stabili literalitatea textuală, traiectoria de sens voită de autor şi recuperabilă graţie efortului consimţit de interpret, şi – pe măsura acestui efort – în a realiza o maximă inteligibilitate.

Fără aceste explicaţii care trebuie să acompanieze lectura pe întregul ei parcurs şi care iau uneori forma studiilor introductive, a adnotărilor, gloselor, comentariilor etc., literatura clasicilor filosofiei, teologiei, istoriografiei, ştiinţelor etc. (trec deocamdată peste literatura beletristică a trecutului mai îndepărtat ori mai apropiat) ar risca să rămână obscură sau greşit înţeleasă. Dar chiar şi folosirea ediţiilor cu un aparat critic bine întocmit nu-l scuteşte pe cititorul contemporan să consulte, pentru a-şi risipi nedumeririle sau întrebările, dicţionare, enciclopedii, manuale, ghiduri etc. Deşi epoca noastră e grăbită şi ireverenţioasă cu erudiţia filologică, trebuie spus şi repetat cu stăruinţă că nu poate exista adecvare interpretativă fără parcurgerea etapei de „autentificare” a textului (prin care înţeleg putinţa de a ne apropia cât mai fidel de înţelesul său originar).

2. Găsirea centrului (centrelor) de polarizare semantică (pe care le-am denumit în ITL „unităţi concludente de sens” – UCS) este un proces de selectare şi recodificare a informaţiei, săvârşit în parte involuntar, în parte deliberat, în funcţie de natura textului, dar şi de interesele şi abilităţile interpretului. Premisa obligatorie a acestei operaţii (şi, de altfel, garanţia ei de reuşită) o constituie coerenţa ansamblului textual. Doar aşa sunt posibile recodificări, în speţă, parafraze care restituie sensul la un nivel mai abstract, prin sacrificarea amănuntelor nonpertinente şi contragerea informaţiei utile. Se pot obţine astfel macrostructuri, de niveluri de generalitate diferite, rezumând mai larg sau extrem de concis conţinutul. Procesul abstractizării, reglat de cele trei principii enunţate de W. Kintsch şi Van Dijk (al selecţiei, al generalizării şi al construcţiei [P. Cornea, b, p. 167 – 169]), duce până la urmă, din aproape în aproape, la aproximarea ideilor principale şi a ideii care sintetizează aceste idei – sensul global. O mare importanţă o are organizarea textului, măsura în care este articulat, sistematic, lipsit de contradicţii, explicit în formularea ideilor de bază etc. Interpretarea poate fi ajutată de ordonarea materiei în diviziuni şi subdiviziuni operate chiar de autor, de eventualele inserturi iniţiale cu rol

explicativ (cum se procedează în comunicările ştiinţifice), de concluzii (dacă sunt enunţate) etc. În orice caz, înţelegerea textelor referenţiale poate fi programată de autor, ceea ce nu este cazul – cum vom vedea – decât într-un grad foarte relativ cu textele literare.

3. Tradiţia interpretativă, în pofida eterogenităţii sale (căci întotdeauna etalează un evantai de opinii divergente), joacă, cel puţin din două motive, un rol important în interpretarea textelor referenţiale. În primul rând, textul referenţial restrânge sensibil controversele asupra sensului, datorită caracterului predominant denotativ, gradului în mare măsură univoc al semnificatului şi marjei limitate de manevră a receptorului. Curentele de opinie care pledează într-o direcţie sau alta sunt mai puţine şi, în principiu, mai lesne de evaluat. În al doilea rând, tradiţia interpretativă oferă materialul comparativ de care interpretul are nevoie spre a-şi evalua prestaţia şi a găsi „locul” propriului punct de vedere. Ea acţionează ca o sursă de inspiraţie şi ca un „contrafort”.

Principiul „reconstrucţiei raţionale” este funcţional şi valabil atât în cazul unui cuvânt, al unei propoziţii, al unei unităţi tematice, cât şi al întregului text. Orice fragment analizabil, indiferent de nivel şi dimensiune, poate fi interogat privitor la „temeiuri”: de ce autorul a

optat aşa cum a făcut-o? cât de singulară e soluţia sa în raport cu a altora? e vorba de o rezolvare validă „cândva”, dar care a încetat de a mai fi „acum”, în alt context istoric şi cultural? etc. Dar, desigur, dezbaterea se poartă mai ales în jurul temelor centrale, a ideilor care sintetizează gândirea autorilor oricare sunt reprezentative pentru anumite momente ale istoriei culturii sau diverselor discipline.

Ce se întâmplă cu textele literare?

Am văzut mai înainte că în condiţiile oralităţii şi ale cotidianului comun cheia de boltă a înţelegerii o constituie sesizarea intenţiei vorbitorului. Pe de o parte, rutina raporturilor interpersonale, pe de altă parte, utilizarea unui demers interpretativ la îndemâna fiecăruia, ajutat de context şi de eventuale clarificări obţinute ad-hoc, asigură reuşita comunicării curente. Evident, pot surveni, din nenumărate pricini, neconcordanţe între ceea ce cineva spune şi ceea ce interlocutorul pricepe. Principial, există însă posibilitatea de a ne înţelege, deşi nu foarte riguros, totuşi cu o aproximaţie rezonabilă.

Lucrurile sunt mai puţin simple în cazul textelor scrise. Câteodată, când destinatarul este focalizat şi bine-

cunoscut (o scrisoare către un prieten) ori când limbajul e atent supravegheat de autor, prin eliminarea ambiguităţilor, nedeterminărilor, figurilor etc. (un manual de fizică, un text de lege), intenţia rămâne teoretic decelabilă, deşi nu pot fi excluse receptări distorsionate, false pe de-a-ntregul ori extrem de părtinitoare. Ce se întâmplă însă în cazul mulţimii textelor fără destinatar desemnat, îndeosebi în cazul textelor literare (pseudo şi autoreferenţiale), alcătuite nu pentru a transmite informaţii ori cunoştinţe, ci pentru a trezi emoţii, a stimula fantezia, a împărtăşi experienţe, a amuza sau a da de gândit?

Prima remarcă este că „înţelegerea” literaturii nu e de acelaşi tip cu „înţelegerea” unor propoziţii enunţate într-o conversaţie sau cu „înţelegerea” unor texte didactice, informative etc. alcătuite cu grija de a fi lizibile şi de a permite o lectură „standard”, cu alte cuvinte o performare completă şi exactă a conţinutului semantic. Aşa cum am arătat, pentru „înţelegerea” textelor asertive, de tip „referenţial”, guvernate de criteriul adevărat-fals, e nevoie de un examen atent al literalităţii şi o aplicare corectă a metodologiei interpretative. Demersul lecturii, chiar dacă e uneori anevoios, poate fi, în principiu, finalizat prin degajarea „sensului” plauzibil ori prin motivarea

imposibilităţii de a-l găsi (din cauză că textul respectiv e confuz, ambiguu, abscons sau, pur şi simplu, prost întocmit).

Textele literare complică foarte mult „jocul de limbaj”. Ele se bazează pe depăşirea realului în virtual sau posibil, operând cu ficţiuni, deci cu obiecte imaginare, fără corespondent în existenţa comună. Pe de altă parte, ele substituie limbajului comunicării nemijlocite (transparent, desluşit, nonfigurativ, în mare măsură stereotip) un limbaj al unei comunicări sui-generis, pe care ar fi mai corect să-l numim al expresivităţii, pentru că vizează înainte de toate forme cât mai personale şi mai imaginative de spunere şi insinuare. Or, atât „ficţiunea”, cât şi „dicţiunea” (ca să reiau terminologia lui Genette) modifică esenţial scopul relaţiei cu receptorul. În loc să se tindă la transmiterea de mesaje valide, fidele referentului real, năzuinţa este de a „face spectacol”, de a stimula fantezia, de a ne distanţa de modalităţile reprezentării curente, de a accede într-un univers care simulează şi restructurează lumea cotidianului ori o depăşeşte, construind lumi posibile.

Foarte caracteristic pentru textele literare este că ele răstoarnă aşa-zisele reguli sau maxime ale lui Grice, care concretizează informai contractul tacit de colaborare dintre locutori în vederea funcţionării reuşite a

interacţiunii comunicative orale. După cum se ştie, prima maximă, a „calităţii”, e esenţialmente epistemică şi referenţială: ea impune vorbitorului să spună numai ce crede că e adevărat. A doua regulă, a „cantităţii”, aparţine sferei semantice şi stilistice; ea poate fi rezumată astfel: „Nu furniza nici mai multă, nici mai puţină informaţie decât e cerută într-o situaţie dată”. Regula a treia, a „relaţiei”, aparţine semanticii intensionale şi extensionale: pretinde ca orice contribuţie la conversaţie să fie relevantă, atât cu privire la desfăşurarea ei anterioară, cât şi cu privire la context. Cea de-a patra regulă, a „modului”, e, propriu vorbind, stilistică: ea reclamă discursului să fie inteligibil, nonambiguu, clar, bine ordonat, concis etc. Toate aceste reguli sau maxime ilustrează din unghiuri diferite un acelaşi principiu, al „cooperării” (Beaugrande, Dressier, p. 162 – 167).

Dar dacă textele literare violează regulile lui Grice, atunci, potrivit lui Van Dijk, la baza relaţiei dintre partenerii actului lecturii literare, autorul şi reprezentantul său metonimic, textul, pe de o parte, şi cititorul, pe de altă parte, nu se mai află principiul „cooperării”, ci un alt principiu, pe care Van Dijk îl numeşte al „construcţiei”. Ar fi poate mai îndreptăţit să-l numim cu termenul „trădare creatoare”, cum propunea

Escarpit? Şi pe drept cuvânt, de vreme ce textul literar contrazice punct cu punct recomandările informale ale lui Grice. Astfel: 1. autorul spune adesea ceea ce ştie că e fals în lumea reală; 2. se dau de obicei mai multe sau mai puţine informaţii decât e necesar pentru o înţelegere imediată, textul fiind supra ori subdeterminat spre a stimula iniţiativa receptorului; 3. textul nu e conectat cu lumea actuală a autorului sau lectorului, iar părţile sale nu sunt totdeauna legate între ele şi nici nu se derulează neapărat succesiv; 4. textul e adesea, în mod deliberat, obscur, ambiguu, prolix, entropie etc. (Van Dijk, p. 48 – 49).

De fapt, contrar lui Van Dijk, cred că la baza raportului dintre textul literar şi cititor stă tot principiul „cooperării”, ca şi în cazul relaţiei text comunicativ-cititor, numai că acesta funcţionează în condiţiile disimetriei dintre semnificant şi semnificat. Mai mult, apelul la cooperare îmi pare cu atât mai indispensabil cu cât textul vrea să-şi manifeste mai puternic singularitatea, este mai original şi mai elaborat.

Autorul doreşte ca cititorul să-i întâmpine opera cu încredere şi simpatie, să fie dispus – cum spunea Coleridge – „să-şi suspende de bunăvoie incredulitatea” *(a willing suspension of disbelief).* Dar pentru ca să se angajeze ferm

în lectură, să consimtă la o „pierdere” de timp, la un efort de inteligenţă şi fantezie, cititorul trebuie să fie convins că autorul nu trişează, că are efectiv ceva important de spus, că eventualele probleme de lizibilitate survenite pe parcurs pot fi rezolvate. Prezumţia că orice discurs, prin simplul fapt că există, are o raţiune, că cine scrie o face ca să fie citit şi înţeles, că nimeni nu vorbeşte ca să se audă vorbind constituie în societatea noastră obiectul unui asentiment general. Tocmai de aceea, când un text pare a contraveni acestor principii, prima noastră mişcare este de a declanşa operaţii interpretative pentru a înlătura blocajul produs. Iar dacă, în pofida eforturilor de a-l clarifica, textul îşi conservă tăcerea-i enigmatică şi persistă să ne refuze accesul, e legitim ca, în primul rând, să ne suspectăm propria competenţă mai degrabă decât să punem la îndoială priceperea şi buna-credinţă a autorului. Evident, este posibilă şi „tragerea pe sfoară”, însă, în principiu, aceasta constituie o excepţie, care sfârşeşte prin a fi sancţionată. Instituţia literară nu-i tolerează pe impostori, deşi trebuie convenit că atmosfera actuală de *je-m’en-fichisme* cinic şi laxism generalizat favorizează tot mai des exemple de forţare a limitelor rezonabile (P. Cornea, b, p. 111 – 113).

Avatarurile intenţionalismului

A sosit acum momentul să vedem care sunt cerinţele proprii interpretării textelor literare. E oare receptorul în măsură să recurgă la „reconstrucţia raţională” utilizată în cazul textelor nonliterare? Şi dacă lucrul acesta nu e posibil, datorită violării regulilor comunicative curente şi scopului pe care-l urmăreşte autorul (de a „face spectacol”, de a construi ficţiuni, de a se exprima contrafactual, de a manipula limbajul etc.), cum procedăm în acest caz? Mai e cu putinţă să aflăm sensul plauzibil ori pertinent al operei? Mai are autorul îndatorirea de a-şi compune astfel textul încât să-i ofere cititorului competent toate indiciile permiţându-i să se înscrie într-un traseu determinat al semnificării? Altfel spus, dispune de mijloacele de a controla lectura pe care i-o face cititorul?

Aceste întrebări au suscitat în critica modernă o controversă fără sfârşit. Întemeietorul hermeneuticii literare, Schleiermacher, recomanda interpretului, încă de-acum aproape două secole, să se silească „să devină una cu autorul”, să pătrundă adică în intimitatea personalităţii sale creatoare printr-o intuiţie „divinatorie”, spre a sesiza ce a urmărit să facă. La începutul secolului XX, W. Dilthey a reluat principiul transferului empatic, preconizând

căutarea „trăirii” *(Erlebnis),* care s-ar afla la originea „obiectivării” artistice. El afirma că *„das Verstehen ist ein Wiederfinden des Ich im Du”* (Palmer, p. 185). În zilele noastre, E.T. Hirsch a reluat teza intenţionalistă într-o lucrare din 1967, care a făcut vâlvă, aducându-i însă corecturi importante. El a introdus distincţia (foarte preţioasă!) între *meaning* (sensul voit de autor, comprehensibil prin conjecturi asupra contextului originar, biografiei scriitorului şi structurilor lingvistice şi de gen ale operei) şi *significance* (semnificaţia dată de receptori potrivit intereselor, experienţei şi viziunii lor despre lume) (Hirsch, 1967). Din acest motiv, Hirsch recunoaşte legitimitatea pluralismului interpretativ, admiţând că preferinţa acordată autorului nu are o valoare normativă (căci nimeni nu poate fi constrâns să caute într-un text altceva decât îi convine), ci una etică. În opinia lui P.D. Juhl, Hirsch, deşi se angajează pe linia cea bună, e mult prea concesiv. Într-o carte din 1980, complet ostilă orientărilor predilecte ale vremii, el apăra teza că pentru orice operă „există o interpretare şi numai una care să fie corectă”, aceasta trebuind să coincidă cu intenţia autorului. Sub această formă extremă, nu e de mirare că teza lui Juhl a rămas fără ecou. După eclipsa produsă de proliferarea structuralismului, în anii ’60 şi ’70, de

influenţa lui Foucault, care introduce conceptul de „discurs anonim” (textele sunt analizate fără a mai trimite la un *cogito* individual), apoi de voga deconstructivistă legată de descoperirea lui Derrida de către critica americană, intenţionalismul a cunoscut o anumită resurgenţă în anii 80. S-ar cuveni totuşi să nu contabilizăm în contul său mişcarea de „reîntoarcere a autorului”, reacţie aşteptată şi necesară la excesele structuraliste, care însă nu implică citirea literaturii în perspectiva ipoteticei intenţii originare, ci doar recunoaşterea în opere, indiferent de sensul pe care-l construim, a semnalmentelor identitare ale autorului.

A felului său personal de a gândi, de a simţi, de a se exprima, a „vocii” sale inconfundabile.

În fapt, predominant azi este antiintenţionalismul. Printre argumentele care-l sprijină, menţionez întâi faptul că „intenţia”, indispensabilă în clarificarea sensului actelor de vorbire, pare un concept inapropriat explicării operelor literare de orice fel, cu atât mai mult a unor ansambluri textuale complexe, de talia, să spunem, romanelor *Război şi pace, Omul fără însuşiri, în căutarea timpului pierdut.* A vorbi de „intenţia” operelor lui Tolstoi, Musil sau Proust este fără noimă. Intenţie nu înseamnă, în cazul lor, „motivaţia” de a scrie, nici „dorinţa” de a ieşi dintr-o criză,

uzând de o compensaţie imaginară, nici „ambiţia” de a obţine o poziţie influentă între confraţi, cu atât mai puţin „cauza” imediată a scrierii (un incident biografic, o comandă editorială, nevoia de a câştiga bani etc.). În mod teoretic, oricare dintre mobilurile menţionate ar putea fi valabil, însă, în cel mai fericit caz, ele explică geneza operei, nu conţinutul ei. Sigur este ceea ce susţine A. Compagnon, şi anume că „unica intenţie care contează la un autor e aceea de a face literatură” (Compagnon, b, p. 82). Ca atare, pare rezonabil să raportăm intenţia mai degrabă la „proiectul creator”.

Însă chiar şi aşa, chestiunea este departe de a fi limpede. Şi iată de ce: conceptul de „proiect” are un caracter evanescent. Iniţial, „proiectul” unui mare roman se conturează schematic, nedesluşit şi incomunicabil, el se precizează de-abia pe parcursul mai lung ori mai scurt al elaborării, între ideea de plecare (o temă, o obsesie, un ritm etc.) şi rezultatul final se interpune o redactare, adesea anevoioasă, comportând bruioane abandonate şi ştersături, modificări şi retuşuri, o combinare singulară de imaginaţie şi raţiune, de hazarduri şi contingenţe, de inspiraţie şi transpiraţie. În decursul întregului proces de producere, „proiectul” este anticipat în fiecare moment ca orientare de gen şi perspectivă de înaintare, ca echilibru

mereu instabil între ceea ce rămâne de scris şi ceea ce e lăsat în urmă. Doi factori, cel mai adesea incontrolabili, îşi fac simţită prezenţa: în primul rând, infiltrarea, dincolo de voinţa explicită a scriitorului, a unor elemente abisale, nonconştiente (pulsiuni, frustrări, resentimente etc.); în al doilea rând, manifestarea a ceea ce aş numi efectele „productivităţii scriiturii”, a faptului că, de la un moment înainte, textul începe să-şi impună propriile-i exigenţe, să „dicteze” ce trebuie făcut, ca şi cum scriitorul „ar fi vorbit de propriul său limbaj”.

„Proiectul” se desăvârşeşte astfel, pas cu pas, într-un joc secret şi indicibil, cu variabile docile şi variabile independente, căpătând formă definitivă odată cu enunţarea ultimelor propoziţii şi îndepărtarea urmelor fabricaţiei.

Dar dacă aşa stau lucrurile, atunci e îndreptăţită o concluzie în aparenţă paradoxală: pare că nu atât faimoasa intenţie a autorului ne ajută să-i înţelegem opera, cât, mai degrabă, opera însăşi ne serveşte să luăm act de intenţia sa creatoare. În orice caz, „intenţia”, evocată de mulţi drept o cheie a descifrării textelor literare, se vădeşte a fi „un construct interpretativ”. Aceasta explică de ce, în cele mai multe cazuri, „mărturiile” autorilor despre ce au voit să facă ne frapează prin irelevanţă în raport cu bogăţia şi

densitatea semantică a operelor pe care le-au produs. Gadamer avea neîndoielnic dreptate, repetând, după Chladenius şi Schleiermacher, că „sensul unui text îl depăşeşte pe autor – şi nu ocazional, ci totdeauna”.

Antiintenţionalismul şi problemele lui

Cel mai puternic argument antiintenţionalist se fondează însă pe o trăsătură definitorie a literaturii, respectiv, pe disponibilitatea ei semantică, pe capacitatea de a se distanţa de contextul generator, de a putea fi citită şi gustată, în traduceri şi reeditări, pe alte meridiane şi în alte epoci decât în cea de origine. Însă adaptarea la contexte extrem de diferite înseamnă, implicit, noi perspective de lectură, noi interpretări, care se adaugă celor existente, fără a li se substitui, de vreme ce de fiecare dată e vorba de „întâlnirea” aceluiaşi text cu alte sensibilităţi şi orizonturi intelectuale. De fapt, tocmai această proprietate de reînnoire a potenţialului semantic al literaturii prin nenumărate recontextualizări constituie marea ei şansă de supravieţuire.

Este evident – şi experienţa cotidiană o arată cu prisosinţă – că profesarea antiintenţionalismului în mod necritic poate avea consecinţe dăunătoare. La drept

vorbind, o derivă populistă şi anarhică în relaţia cu operele literare a existat dintotdeauna. Azi se pare că lucrurile s-au agravat. Cititorilor de rând nu le prea pasă de verdictele criticii, nici de ierarhizările Canonului, nici de recomandările pedagogilor. „Dacă” citesc, o fac mai mult din motive utilitare (pregătire pentru examene, îndatoriri profesionale, bibliografie obligatorie în şcoli etc.). Altminteri, datorită concurenţei televiziunii, casetelor, internetului, lectura beletristică de calitate, îndeosebi a clasicilor, e în scădere accelerată, în vreme ce „modul de folosinţă” al operelor e guvernat de nevoia evadării şi amuzamentului, de idiosincrazii, stereotipuri şi mode. Sondaje demne de crezare arată că cititorii de rând caută titluri şi teme, nu autori, că se lasă lesne captivaţi de trivialităţile culturii de masă, că au lacune imense de cadraj istoric şi cunoştinţe de cultură generală. Civilizaţia actuală descurajează înţelegerea ca „efort” de depăşire a dificultăţilor, ca tentativă de a coborî de la suprafaţă spre profunzimile textului. Ea promovează „lectura rapidă”, superficială, la întâmplare, fără punere în context, acomodată cititorului leneş şi pasiv, care nici nu ştie că nu ştie şi, de aceea, nici nu manifestă dorinţa de a afla.

Tendinţa multor interpreţi contemporani e de a câştiga, cu orice preţ, sufragiile audienţei. Horia-Roman

Patapievici descrie fenomenul în termeni duri: „Pierzând, asemeni lui Anteu înainte de a fi ucis, legătura cu izvorul său primar – sensul originar al textului – interpretarea a căpătat conştiinţa că poate spune orice. Şi, efectiv, azi, a scrie despre un subiect înseamnă a pleca de la premisa că trebuie să spui orice, că e obligatoriu să produci ceva nou, surprinzător, original – original nu mai înseamnă originar, ci personal, subiectiv, fantezist, care surprinde. Surprinde ce? Sensul? Nu! Surprinde cititorul. Toată interpretarea modernă face cu ochiul audienţei, este o lungă listă de giumbuşlucuri adresate galeriei, pentru a face deliciul şi a stârni aprobarea galeriei" (Patapievici, p. 268).

Alături de acest antiintenţionalism agresiv şi obedient faţă de ultima modă, există un altul, complet diferit, de tip rafinat, eseist, diletant, aşa-numitul „impresionism". Nu mă refer aici doar la „şcoala" sau „curentul" identificat ca atare de specialişti, ci am în vedere acea formă spontană a relaţiei cu anumite opere de artă, o relaţie de obicei foarte selectivă, vizibilă la mulţi oameni cu sensibilitate şi pregătire, care evită din principiu să-şi bată capul, citesc pe apucate, fără ca asta să-i împiedice să-şi dea cu părerea. Impresionistul veritabil e un juisor, pe care nu-l interesează intenţia prezumată a autorului, nici teoriile criticilor, nici măcar coerenţa

propriilor opinii. El ilustrează exemplar capriciul gustului şi dreptul la diferenţă. Oricât de mult am aprecia această expresie nemijlocită a trăirii estetice şi cu toate că-i acordăm (o făcea deja Lanson în 1907!) calitatea de ingredient indispensabil al oricărei critici valide, nu se poate să nu constatăm că a face din impresionism unicul barometru al interpretării literare este riscant şi fără perspectivă.

După cum se vede, atât în versiunea sa primitivă, cât şi în cea rafinată, antiintenţionalismul consecvent relaxează conştiinţa istoricităţii operelor, desface textele de adiacentele lor contextuale, în genere, relativizează baza filologică a literaturii. Însă, pe de altă parte, nu e mai puţin adevărat că intenţionalismul, cel puţin sub forma lui curentă, stârneşte la rându-i obiecţii serioase. Care să fie atunci calea de urmat, dacă există vreuna?

Reciclarea intenţiei şi „comentariul redublant” al lui Derrida într-o comunicare polemică prezentată la Paris, în 1999, ocazionată de un articol apărut în *New Literary History* (nr. 4,1998), semnat de Paisley Livingston, am încercat să schiţez un mod de a ieşi din impas, în esenţă, preconizam trei strategii: „reciclarea” conceptului de „intenţie”, „programarea comprehensiunii”

şi „regăsirea autorului” (P. Cornea, e, p. 29 – 41).

În privinţa primului punct, concretizând o sugestie a lui Umberto Eco, sugeram o deplasare a acţiunii de recuperare a „intenţiei” pe terenul unde ea poate fi reperată în mod (pe cât cu putinţă) obiectiv, şi nu „ghicită” ori „presupusă” pe bază empatică. Acest lucru e posibil dacă ne concentrăm atenţia asupra textului efectiv produs, nu asupra celui ipotetic, pe care autorul ar fi voit să-l scrie. Ne putem astfel propune să studiem, într-o exprimare metaforică, „intenţionalitatea textuală” (fiind evident că, în termeni proprii, intenţia presupune conştiinţă). În alte cuvinte alegem să analizăm ce „spune” jocul convergenţelor sintactico-semantice, dinamica internă a textului, cum se articulează arhitectura tematică, dacă şi în ce măsură funcţionează coerenţa înjurai unui centru de gravitaţie etc. În loc să ne focalizăm „pe intenţiile conţinute virtual în enunţ”, vom examina astfel „cum se actualizează intenţiile subiectului empiric al enunţării” (Eco, e, p. 96; P. Cornea, e, p. 35 – 36).

Avantajul conceptului de „intenţionalitate textuală” este că permite o exploatare concretă, sistematică şi, în parte măcar, verificabilă a conţinutului semantic. Tehnicile analizei dispun de o tradiţie bogată, de la exegeza practicată de filologia secolului al XIX-lea, reluată şi

operaţionalizată de Lanson, apoi dezvoltată şi rafinată de formaliştii ruşi şi de structuralişti, pe urmele lui Jakobson. Nu e mai puţin adevărat că examenul scrupulos al literalităţii textuale, clarificarea lexicului, explicarea aluziilor, figurilor etc. În contextul codurilor de emisie constituie doar o etapă preliminară. Este însă indispensabil ca ea să fie parcursă. Chiar dacă fixarea spaţiului de joc al conceptelor, punerea în valoare a istoricităţii limbajului literar din epocă, evitarea anacronismelor şi a falselor analogii, înţelegerea „la firul ierbii" – cum se zice –, chiar dacă toate acestea nu fac decât să pregătească declanşarea interpretării propriu-zise.

Mi se pare extrem de relevant că – aşa cum am văzut (p. 242) – Derrida însuşi revendică în *De la Grammatologie* parcurgerea acestei faze, pe care o cuprinde sub denumirea de „comentariu redublant" şi o estimează drept indispensabilă, deoarece în lipsa ei „producţia critică ar risca să se facă în orice chip şi să se simtă autorizată să spună aproape orice". În *Limited inc.* el revine asupra chestiunii, dând exemplul lui Rousseau: „Trebuie să înţelegem nu ce vor să spună cutare cuvinte franceze în mod natural şi absolut, dincolo de orice echivoc posibil, ci care sunt, într-o logică probabilitară, interpretările dominante şi convenţionale admise pentru a accede la

ceea ce Rousseau voia să spună şi la ceea ce cititorul, în tipul său dominant, credea că poate înţelege…” (Derrida, e, p. 266). De-abia după această operaţie de „descifrare minimală” se deschide drum interpretării propriu-zise, de care voi vorbi însă ceva mai departe.

Programarea comprehensiunii

Punctul privind programarea comprehensiunii ar fi părut esenţial vechii retorici. Întrebări despre cum poate anticipa un autor buna înţelegere a discursului său ori cum ar trebui să-l alcătuiască spre a fi corect interpretat se aflau în miezul preocupărilor ei. De fapt, orice persoană care vrea să comunice cu o alta, profesorul sau omul politic, comerciantul sau jurnalistul, filosoful ori savantul, îşi pune şi trebuie să-şi pună mereu problema comprehensiunii textului pe care-l livrează. Nu numai că scriitorul nu face excepţie, însă, în cazul său, lucrurile sunt mai complicate, căci ceea ce se transmite nu este un „mesaj”, în înţelesul strict al cuvântului, iar modalitatea de a utiliza limbajul nu e deloc cea cotidiană. În acest caz, putinţa de a obţine efectul dorit ţine, mai mult decât în toate celelalte cazuri, de indefinisabilul unui talent.

Cum se ştie, Edgar Allan Poe, căruia îi plăcea să

contrarieze, a susţinut cu fervoare că o operă literară ar putea fi elaborată pe baza unui calcul logic, ca o demonstraţie matematică, premeditând-o de la primul până la ultimul rând. Admitea însă că, dincolo de reglajul de ceasornic al desfăşurării, ea trebuie să includă „o doză de sugestie indefinită”, o „anumită imprecizie necesară”. Chiar şi fără a postula asemenea virtuozităţi de programare e neîndoielnic că orice autor dornic să fie lizibil dispune de multe „mijloace” spre a propune cititorului o partitură textuală care să-i indice cum să se apropie de ceea ce vrea el să comunice. (Fireşte, implic aici un cititor raţional, informat şi de bună-credinţă, care performează în limitele constrângerilor semantice şi sintactice întâlnite în text.) La ce mijloace mă refer?

Răspunsul la această întrebare nu poate avea un caracter general, el depinde de modul în care sunt construite operele. Ceea ce spun aparţine banalităţilor şi, cu toate astea, faptul e, pur şi simplu, ignorat de mulţi teoreticieni. Am mai amintit în aceste pagini că ei vorbesc mereu şi mereu de Text (cu majusculă), în timp ce noi avem a face cu o diversitate de texte: articole, poeme, comunicări ştiinţifice, povestiri, inserturi publicitare, romane, scenarii, epistole, manuale etc. Aşa cum am arătat mai sus, aceste texte pot fi grupate în anumite categorii,

fiecare cu un regim aparte de semnificare şi inteligibilitate. De – exemplu, autorii textelor ştiinţifice ori informative, în voinţa de a le face înţelese deplin şi corect, îşi programează comprehensiunea uzând de un limbaj controlat, epurat de ambiguităţi, modalizări, nuanţe şi figuri, un limbaj mai degrabă sec şi plictisitor, dar clar, precis, nimerind fără greş la ţintă. Cititorului nu i se îngăduie libertăţi, e parcă ţinut de mână, obligat să performeze cât mai aproape de litera textului. Dimpotrivă, în textele poetice – şi anume progresiv cu creşterea autoreferenţialităţii – limbajul devine obiect de joc: convenţiile sunt destabilizate, preferinţa merge spre cuvinte puţin obişnuite, enigmatice, obscure, spre rupturi sintactice şi de ritm, metafore şi simboluri ceţoase, cu conotaţii multiple; preocuparea centrală nu mai e de a transmite mesaje, ci de a oferi incitaţii şi a propune stări de suflet. Cititorului i se acordă o mare iniţiativă, el este solicitat mereu să umple viduri semantice, să rezolve nedeterminări» să imagineze semnificaţii. Dacă în aceste condiţii poate fi vorba de o „programare”, ea e atunci mai degrabă a „incomprehensiunii”, iar perspectiva lecturii tinde să devină antiintenţionalistă.

Regăsirea autorului

Utilizând această sintagmă nu mă gândesc la reluarea vechii tradiţii istorico-literare, omologate pe vremuri de pozitivism şi apoi de critica marxistă, constând în studiul biografiei autorului (itinerarul vieţii, personalitatea, evenimente de răsunet intim etc.) şi al preliminariilor creaţiei (ambianţă istorică şi culturală, influenţe, modele „reale” folosite etc.) în speranţa (vană!) de a determina din cauze efectele, de a degaja intenţia şi de a deduce din ea semnificaţia autentică a operei. În fapt, metoda acestei anchete laborioase nu dă rezultate valabile decât acolo unde ne putem dispensa de ea: în cazul operelor de caracter nonficţional, de tip didactic, informativ, ştiinţific ori autobiografic (memorii, jurnale) etc. (Mă explic: „ne putem dispensa”, pentru că, în scrieri de felul celor menţionate, este cu putinţă, aşa cum am indicat mai sus, să elucidăm ce „a voit autorul” fără a fi obligaţi la ocolul anevoios şi futil prin condiţionările exersate asupră-i.) Critica de caracter genetic e azi total devalorizată, în schimb, genul biografic, ca scenariu al unui destin (căci avem tendinţa de a aplica oricărei vieţi, privite din afară şi în perspectiva deznodământului, un traseu teleologic), se bucură de o audienţă considerabilă.

Cartea lui Georges Painter despre Proust este un bun exemplu în această privinţă.

Regăsirea autorului nu înseamnă aşadar exploatarea „cauzalistă” a biografiei, nici măcar studierea „intenţionalităţii textuale”. E vorba pur şi simplu de valorizarea unei „specificităţi”. O operă literară nu e asemenea unui obiect tehnic, care ocultează orice indiciu personal al celui care a produs-o. Dimpotrivă, opera este impregnată de semnalmente individualizante, tematice şi expresive, poartă o semnătură şi se distinge prin unicitate: ea anunţă o experienţă şi enunţă o voce. Autorul ei se află, de obicei, şi la originea altor texte, dotate cu proprietăţi stilistice (dacă nu şi tematice) asemănătoare, ceea ce induce existenţa unei identităţi obiective şi omogene, ce nu poate şi nu trebuie escamotată. Se cuvine s-o recuperăm? Avizul experţilor diferă, dar cititorii, fără excepţie, o reclamă. „Descifrarea şi receptarea semnalmentelor autorului implicat îl pun pe cititor în contact cu sursa cea mai autentică de autoritate din roman. Cu alte cuvinte, antrenarea şi concentrarea lecturii în direcţia decelării şi estimării acestei prezenţe echivalează cu captarea inteligenţei celei mai avizate, mai cuprinzătoare şi mai competente ce se exercită în lumea plăsmuită”. (Ştefan Stoenescu, prefaţă la Booth, a, p. 22) în *Teoria expresiei*

poetice, Carlos Bousono formulează la un moment dat o aşa-zisă „lege” a „asentimentului privind identificarea Autorului cu personajul”: „Un poem este mai poetic când consimţim deplin la conţinutul spiritual relevat ca aparţinând personajului poetic pe care-l imaginăm ca fiind Autorul” (Bousono, p. 316,320). Cred că numita „lege” a criticului spaniol are însă o semnificaţie foarte generală: ea se aplică nu numai poeziei, ci tuturor genurilor. Cititorul de rând e totdeauna dispus să arunce o acoladă între o operă, indiferent dacă e vorba de un roman, un poem sau o comedie, şi autorul care a produs-o. Relaţia este, desigur, ipotetică, nonverificabilă ca amploare şi relevanţă, însă simpla idee că „trebuie” să existe o anumită legătură stimulează conjecturile şi îmbogăţeşte speculaţia. Încât nu numai cititorii, ci şi mulţi critici sunt ispitiţi să transgreseze lumea ficţională, construind, îndărătul naratorilor din *Roşu şi Negru*, *Război şi pace*, *în căutarea timpului pierdut*, pe indivizii Stendhal, Tolstoi, Proust. E vorba mai degrabă de existenţa unor „personaje” decât a unor „persoane”, căci statutul lor paradoxal îi angajează, în acelaşi timp, de partea realităţii şi de partea ficţiunii. A-i construi sau a-i visa poate fi o întreprindere riscantă sub raport teoretic, dar atât de spontană şi atât de ancorată în practică încât a supravieţuit lipsei de umor a

structuraliştilor, ca şi austerităţii „noii critici”, înverşunată împotriva „erorii intenţionale” *(intenţional fallacy).* A rezistat, de asemenea, asaltului cantitativului şi serialului, promovat de Şcoala Analelor, efortului braudelian de a-l vedea pe om mereu „captiv într-un destin pe care abia dacă şi-l fabrică într-un peisaj ce desenează îndărătul său perspectiva lungii durate”. Ba chiar sunt azi din ce în ce mai numeroşi cei ce consideră opera drept o metonimie a Autorului empiric şi care, citind-o, angajează o conversaţie cu el.

Pe de altă parte, pare evident că replierea asupra individualului şi a vieţii private, reinstaurarea subiectului în poziţie de agent al istoriei contribuie la incontestabilul avânt actual al industriei biografice. Or, mai este nevoie s-o repet? Dincolo de o documentare mai mult ori mai puţin exhaustivă, aceasta se bazează pe o versiune a imaginarului, pe o proiecţie fantasmatică, orientată dinspre „creaţie” spre „creator”, dinspre operă spre *„Deus absconditus*”, disimulat în imanenţa textului. De fapt, Autorul e mereu „acolo”, dar are plăcerea de a se travesti şi a-şi oferi „alibiuri”.

Din consideraţiile de mai sus se desprinde o concluzie care-i va tulbura probabil pe adepţii clarităţilor ontologice. Reiese că marea complexitate a limbajului,

care acoperă, deopotrivă, comunicarea orală, de tip* interpersonal, şi producţia scriptică, în imensa-i varietate, face implauzibilă explicaţia printr-un „principiu unic”. Experienţa arată că se justifică atât intenţionalismul – în înţelegerea conversaţiei, a textelor informative, didactice, juridice, ştiinţifice, paraliterare etc. –, cât şi antiintenţionalismul – în înţelegerea textelor reflexive şi intranzitive, de felul literaturii de avangardă ori al literaturii experimentale etc. Iar pe teren practic, fiindcă formele comunicării şi ale expresivităţii omeneşti se specifică în nenumărate tipuri intermediare (mixturi de informaţie şi comentariu, de ştiinţă şi literatură, de directitate şi oblicitate, de normativitate şi devianţă, de pseudo şi de autoreferenţial etc.), ni se întâmplă ca, în funcţie de obiectul concret al comprehensiunii, să încercăm a găsi soluţia, deplasându-ne între un intenţional prezumat şi un antiintenţionalism inventiv. Până la urmă, bricolajul rămâne calea de rezolvare a celor mai multe litigii interpretative.

Contractul de lectură

De mai mică importanţă, dar deloc neglijabil în conectarea cititorilor la traseul de semnificare enunţat

indirect de operă este ceea ce unii sociologi ai literaturii au numit „contractul de lectură”. E vorba de existenţa unui pact tacit între autor (editor) şi cititor, implicând obligaţii reciproce. Celui dintâi îi revine sarcina de a satisface „orizontul de aşteptare” al celui din urmă, potrivit indiciilor înscrise pe coperta volumului şi pe foaia de gardă (numele autorului, titlul, subtitlul, denumirea genului, a colecţiei, a editurii, design-ul coperţii etc.); celui de-al doilea îi revine să performeze textul în mod corect, prima prezumţie fiind, în cazul incomprehensiunii sau al disconfortului, că nu e la mijloc rea-credinţă; autorul nu-şi bate joc de el, pur şi simplu se manifestă o incompatibilitate de pricepere ori de gust. Deşi raportul între semnificanţii materiali şi semnificaţii simbolici este doar probabil, nu sigur, indicaţiile oferite de copertă, sumar, inserturile publicitare etc. cuprind sugestii valoroase. În faţa unui etalaj eterogen de volume într-o librărie sau o vitrină, cititorul cu oarecare experienţă poate afla rapid, încă înainte de a răsfoi cărţile şi a se informa despre conţinutul şi limbajul lor, care dintre acestea intră în raza intereselor sale.

Tocmai fiindcă semnalele ambalajului prelimină habitudini interpretative, editorii sunt prudenţi când vor să introducă inovaţii, spre pildă, să schimbe prezentarea ori

organizarea unei colecţii. În caz de succes, ei ţin – pe drept cuvânt – la „imaginea de marcă”, încercând să asigure fiecărei oferte o acoperire calitativă corespunzătoare. Când, dintr-un motiv sau altul (concurenţa, voinţa de diversificare a clientelei, eşecuri repetate etc.), se impune o reformă, principala problemă e de găsi o prezentare corespunzătoare cu ceea ce agenţii de publicitate aproximează drept cerinţă latentă a publicului-ţintă. În ambele cazuri, ceea ce se urmăreşte este potrivirea cu „orizontul de aşteptare” (dar şi „provocarea” lui eventuală). Dată fiind marea labilitate a noţiunii, se înţelege că nicio expertiză nu poate anticipa şi deci garanta un rezultat fericit: bestseller-ul nu este previzibil. Semnificaţia exactă a „aşteptării” se relevă de fapt, *post festum*, printr-o evaluare retrospectivă. În orice caz, indicaţiile de lectură degajate de „contract” lansează cititorul pe piste cunoscute, care sugerează genul de subiect, tipul de personaje, felul deznodământului, natura satisfacţiilor promise etc. Cum cu dreptate remarcă A. Goldschläger, „prin condiţia tentaculară şi acţiunea sa insidioasă, paratextul reprezintă un factor de antrenare subtil şi eficace” (Goldschläger, p. 261).

Tipologii ale interpretării

E cu putinţă să identificăm şi să descriem câteva strategii interpretative mai frecvent utilizate sau pe care le agreăm pentru relevanţa ori eficacitatea lor, este însă imposibil să le inventariem pe toate, numărul lor fiind indefinit deoarece e determinat de o mulţime incomensurabilă de factori şi modalităţi de lucru. Strategiile pot avea în vedere natura textelor (referenţiale, pseudoreferenţiale şi autoreferenţiale; marile moduri ale enunţării: proză, poezie, teatru; circuitele producţiei şi receptării literare: avangardă, canonic, paraliteratură etc.), felul contextualizării (prin aplicarea unor „contexte secundare" sau a unor „grile" interpretative: referitoare la geneza operei, la impresiile criticului, la sursele intertextuale etc.); componenţi textuali, în acelaşi timp generali şi individualizanţi (cum ar fi stilul, figurile de tipul metaforei şi metonimiei, modalităţi ale poeticii şi retoricii etc.), metodele extrinsece folosite de interpret (împrumutate sociologiei, psihanalizei, antropologiei, arhetipurilor, ideologiilor politice, criticii feministe etc.), genul interpretării (exegeza, traducerea, conjectura, reprezentarea prin transfer semiotic, alegoreza etc.), variabilele receptării (în funcţie de influenţe, succes,

moment şi durată, individual şi colectiv etc.), obiectivul urmărit de cercetător (semnificaţia globală ori analize parţiale, focalizarea pe intrigă, personaje, moduri ale narativităţii etc.). Fără îndoială, factorii aceştia nu au o relevanţă egală, unii sunt prea generali, alţii insuficient de operaţionali ori de precişi ori de utili etc. Însă parcurgerea fastidioasei – şi totuşi incompletei – liste de mai sus sugerează că proliferarea interpretărilor este încă mai ilimitată, în diversitatea şi abundenţa întrupărilor ei, decât producţia de literatură însăşi, întrucât e susceptibilă de a livra pentru fiecare text important un număr inepuizabil de comentarii, din cele mai diverse unghiuri de privire.

Înainte de a trece la prezentarea câtorva tipologii interpretative, vreau s-o reamintesc pe cea schiţată de Paul Ricoeur, de care am vorbit într-un alt context (p. 174 – 175). Pentru a ilustra felul dublu de abordare a simbolului, filosoful francez distinge hermeneuticile „arheologice”, a căror preocupare centrală este să demistifice, să smulgă măştile ce deghizează faţa ascunsă a simbolurilor, de hermeneuticile „teleologice”, al căror efort pare mai degrabă să constea în a remitiza, „a regrupa sensul într-o epifanie instaurativă a conştiinţei”. Cele dintâi promovează ca regulă de lectură suspiciunea, descoperirea originii disimulate; lor le-ar aparţine

Nietzsche, cu a sa voinţă de putere, Marx, cu baza economică aflată la temelia suprastructurilor, Freud, cu fixaţiile infantile şi dorinţele inconştiente ce ar constitui adevăratul fundal al psihicului. Hermeneuticile teleologice caută adevărul, dar nu îndărătul, ci dincolo de ţelurile şi valorile pe care operele încearcă să le autorizeze sau să le postuleze. Dintre ele, Ricoeur citează fenomenologia, unde conştiinţa cititorului aduce la viaţă actele auctoriale risipite în secvenţele textului, şi New Criticism-ul american, pentru care opera este o structură autosuficientă de norme, aproximată, dar niciodată realizată pe deplin de cititor.

Dacă Ricoeur nu făcea decât să exemplifice modul de lucru cu simbolurile, fără a-şi propune să clasifice analitic câmpul hermeneutic, pragmatistul american Richard Shusterman preconizează în *The Obiect of Literary Criticism*, Amsterdam, 1984, o veritabilă tipologie. Punctul său de vedere este al unui filosof al criticii, care-şi interzice să emită judecăţi de valoare, urmărind să expună într-o formă concentrată modalităţile curente de analiză a operelor literare. Pentru el, „interpretarea nu e un joc, ci o familie de jocuri înrudite”, nu există o logică, ci mai multe logici ale interpretării, între care se manifestă rivalităţi şi dispute de legitimitate. Un punct comun este că toate

interpretările vor să furnizeze „explicaţii”, un altul că, măcar cele care intră în raza explorării autorului, se referă la descoperirea sau construirea semnificaţiei globale. Shusterman apără un pluralism liberal: el susţine că pot exista aserţiuni interpretative conflictuale, care totuşi să fie deopotrivă adevărate sau plauzibile; de altă parte, că trebuie ţinut cont de varietatea abordărilor şi destinatarilor: „Există interpretări adevărate a ceea ce opera înseamnă pentru autor şi interpretări adevărate a ceea ce ea înseamnă pentru cititor, interpretări adevărate asupra sensului ei social contemporan şi interpretări adevărate asupra sensului arhetipal” (Shusterman, a, p. 168). Aşa cum nu există interpretări simple, definitive şi indiscutabile asupra operelor literare complexe, „nu prea e de sperat că vom ajunge vreodată la o simplă, finală şi indisputabilă interpretare a interpretării” (*ibidem*, p. 150).

Statutul logic al aserţiunilor interpretative se caracterizează, după Shusterman, prin trei tendinţe: descriptivism, prescriptivism şi performativism. Ca să compare într-un mod accesibil şi contrastiv aceste puncte de vedere, el adoptă formula; „W este I”, în care „W” înseamnă o operă literară, iar „I” – un predicat (ori o suită de predicate) reprezentând o aserţiune interpretativă (exemplu: *„Hamlet* este drama unui erou şovăitor şi

melancolic”).

Descriptivismul e ilustrat de subiectivişti şi impresionişti. Aceştia (Oscar Wilde, Walter Pater ori Swinburne) îl construiesc pe „W este I” sub forma „W înseamnă pentru mine I”. Dacă criticul e sincer şi talentat, interpretarea lui va fi „adevărată”, dar acest „adevăr” poate fi esteticeşte trivial, în sensul că este un adevăr despre efectul artistic suportat de critic, nu despre opera însăşi. De fapt, valoarea unei asemenea interpretări nu trebuie căutată în adevărul ei literal, ci în bogăţia şi frumuseţea experienţei pe care o descrie şi o oferă cititorului. Există însă şi descriptivişti „puternici” pentru care „W este I” înseamnă, pur şi simplu, „W este I” sau „W este I e adevărat”. În această viziune absolutistă, ilustrată de Matthew Arnold, o aserţiune interpretativă e ori adevărată, ori falsă, iar interpretările opozitive sunt incompatibile. Pe această linie se situează şi E.D. Hirsch, care identifică sensul adevărat cu intenţia auctorială, dar şi M.C. Beardsley, tot „absolutist”, însă neintenţionalist. Shusterman menţionează şi o variantă „slabă” a descriptivismului pentru care „W este I” devine „W este I e (mai mult ori mai puţin) plauzibil” (Margolis) sau „W este I e (mai mult ori mai puţin) adecvat” (Weitz). Ambii susţin că plauzibilitatea ori adecvarea sunt graduale şi disting

descrierea de interpretare, prima fiind asertare, a doua explicare a faptelor.

Prescriptivismul nu consideră aserţiunile interpretative ca exprimând propoziţii adevărate sau false ori ca ipoteze adecvate-inadecvate, ci mai degrabă ca enunţând decizii sau recomandări asupra felului în care să ne raportăm la operele literare. „W este I” înseamnă „W trebuie văzut ca I”. Criticul încearcă să-şi convingă cititorii – cum proceda de altfel şi Wittgenstein – că felul său de a judeca este corect şi că se cuvine imitat. C.L. Stevenson, care susţine această poziţie, insistă că, în pofida aerului obiectiv, aserţiunile interpretative funcţionează de fapt ca „recomandări cvasiimperative”, motivate nu numai de argumente cognitive sau logice, ci şi de abilitatea cu care interpretul îşi pledează gustul propriu. Incitantă este şi opinia lui F. Fergusson cum că o anumită interpretare n-o exclude pe alta: interpreţii ar avea statutul unor „reflectori” jamesieni, fiecare luminând o faţetă a operei din unghiul său propriu de vedere.

Performativismul nu se bazează pe descrieri, nici pe recomandări, ci pe performanţe: „W este I” ar însemna că „W e redat ca I”, deci nu ca o propoziţie, ci ca un portret al lui W în stilul lui I. În această perspectivă, interpretarea contribuie la crearea şi determinarea calităţilor şi sensului

operei mai degrabă decât să le releve. Performativistul neagă dihotomia descriere-interpretare, tot aşa cum unii filosofi ai ştiinţelor resping dihotomia observaţie-teorie, deoarece ambii consideră aşa-zisele „fapte” ca dependente de teorie sau interpretare. Iar dacă prescriptivistul uzează de termenii normativi: corect-eronat, corelativi cu adevărat – fals, folosiţi de descriptiv ist, în schimb, performativistul îşi califică interpretarea drept: reuşită-nereuşită. Deşi Shusterman recunoaşte că „n-a întâlnit formulări extinse ale poziţiei performative”, îi citează totuşi printre reprezentanţii acestei orientări pe R. Wollheim şi pe M. MacDonald. Cel din urmă este creditat cu opinia că „critica şi evaluarea sunt mai apropiate de creaţie decât de demonstraţie şi probă”, iar „sarcina criticului seamănă mai degrabă cu cea a actorului şi a interpretului de artă decât cu cea a savantului şi a logicianului” (Shustermann, a, p. 157).

O tipologie pe baze mai concrete şi operatorii, ţinând îndeosebi seama de practica lucrului cu textul în şcoli şi facultăţi, este cea preconizată de Jean Molino. Ea enumeră următoarele cinci modele de analiză textuală:

— Modele prescriptive, derivate din retorică şi poetică;

— Modele hermeneutice, datând din Evul Mediu,

care discriminează între sensul literal şi cele trei sensuri secunde, adaptate însă unor orientări profane;

— Modele istoriciste, de fapt istorico-filologice, de tip exegetic, operând prin studierea genezei textului, explicarea lexicului, aluziilor, limbajului figurat, structurilor de semnificaţie;

— Modele lingvistice şi structuraliste, fie de examen stilistic (în spiritul anistoric al lui Leo Spitzer), fie în direcţia „analizei de text” (în maniera lui Lanson), fie ca analiză structuralistă propriu-zisă (sincronică, detaşată de context, focalizată pe dezvăluirea organizării strategice a operei);

— Modele externe, urmărind explicarea textului prin factori extrinseci (de tip sociologic, psihologic şi psihanalitic, arhetipal etc.) (Molino, b, p. 145 – 153).

Schema lui Molino omite în mod curios modelele bazate pe teoriile receptării, înfloritoare în Germania, ca urmare a influenţei şcolii de Rezeptionsästhetik de la Konstanz (Jauss, Iser, Gumbrecht etc.), şi în Statele Unite, sub semnul mişcării cunoscute sub denumirea „Reader Response Criticism” (antologia *The Reader in the Text: Essays on Audience and Interpretation*, de S.R. Suleiman şi I. Crosman, Princeton University Press, 1980). Este uitat şi Umberto Eco, al cărui model semiotic, echilibrând rolurile

autorului, operei şi lectorului (*Lector în fabula*, 1979, şi *Ilimiti dell interpretazione*, 1990), constituie una dintre contribuţiile majore ale timpului nostru la teoria interpretării literare.

Cum am precizat înainte, dar fără să exemplific, am încercat în ITL (1988) o clasificare a interpretărilor literare pornind de la perspectiva lecturii, mai precis de la contextul secundar folosit. O reiau aici, cu rectificări şi completări importante. Avantajul acestui demers este că adoptă un criteriu decisiv de departajare (deoarece modalitatea contextualizării dă orientarea de bază a oricărei interpretări), dar, în acelaşi timp, unitar şi flexibil (fiindcă nu limitează a priori nomenclatorul tipurilor descrise), în plus, ni se oferă implicit şi o clasificare sistematică a principalelor direcţii teoretice ale criticii şi hermeneuticii literare contemporane. E luat în calcul şi faptul că, pornind de la contextualizare, ca principiu ordonator, se implică posibilitatea de a citi literar şi anumite texte nonliterare, ceea ce nu apare în alte tipologii. În fine, fiecare categorie numită mai jos cuprinde un set de orientări comune prin principiile constitutive de bază, dar care se individualizează prin modalitatea aplicării. Ca totdeauna – precizarea e aproape inutilă – tipurile reprezintă „idealităţi” teoretice, în sensul lui Max

Weber, pe care nu le putem regăsi de obicei în practică *tale quale*, ci sub forme hibride sau graduale, variind între „mai mult” şi „mai puţin”.

Contextualizarea genetică

Vizează proiectarea operei în spaţiul genezei sale, fie pentru a-i studia circumstanţele elaborării (tradiţia literară, biografia autorului, configuraţia sistemului literar etc.), fie pentru a-i reconstitui situaţia de enunţare (prin critică istorico-filologică: datarea şi autenticitatea textului, lămurirea termenilor arhaici, dialectali, a aluziilor etc.), fie pentru a recupera intenţia autorului ori „orizontul de aşteptare” al publicului. E strategia caracteristică exegezei, pusă la punct de istoria literară în primele decenii ale secolului XX, aflată azi într-un declin evident, deşi continuă să fie practicată. Nostalgia ei (utopică) este de a regăsi unitatea spulberată dintre contextul enunţării şi contextul receptării.

Fiind una dintre cele mai frecvente şi mai productive modalităţi interpretative, cuprinde cel puţin două tendinţe clar ilustrate. Cea dintâi constituie o variantă mai mult ori mai puţin spontană, constând în autopostularea personalităţii criticului, în instituirea sa ca principiu

selectiv şi „scaun de judecată”. În acest scop, trăsăturile care-l diferenţiază sunt integrate într-un soi de „alter ego”, într-un fel de substitut idealizat al personalităţii, corespunzând imaginii pe care individul vrea s-o dea despre sine. E un context tipic pentru critici şi eseişti. El stă la baza impresionismelor de toate tipurile, de la cele asumate (Jules Lemaître, primul Lovinescu etc.) la cele, extrem de numeroase, nedeclarate (A. Thibaudet, la noi, G. Călinescu, Dan C. Mihăilescu, N. Manolescu în *Lecturi infidele* – titlu programatic! – etc.). O a doua tendinţă, în expansiune din anii 60 ai secolului trecut, o reprezintă diversele şcoli ale receptării, cea născută la Konstanz, sub impulsul lui Hans Robert Jauss, urmată de diversele variante americane, cuprinse sub firma generală de „Reader Response Criticism”. Caracteristică acestei direcţii este tentativa de a pune modalitatea personală a receptării sub semnul unei „comunităţi interpretative” ori de a considera că operele n-au statutul de structuri autonome, că sunt pretexte, că trăiesc satisfăcând „orizontul de aşteptare” al cititorilor.

Contextualizarea fenomenologică îşi are originea în filosofia lui Husserl, propunându-şi analiza operelor literare ca obiecte intenţionale sau ca esenţe, aşa cum

apar conştiinţei, dincolo de orice contingenţe sau explicaţii şi depăşind antagonismul dintre interioritate şi exterioritate. Critica fenomenologică este creditată cu descrieri scrupuloase ale anatomiei operei şi ale „concretizării" ei de către cititori (R. Ingarden) ori ale mecanismului lecturii (W. Iser). Şcoala geneveză (M. Raymond, J. Starobinski, Georges Poulet) se ocupă de raporturile dintre lumea reprezentată şi imaginaţia scriitorului, de modul în care eul fenomenologic construit de interpret reconstituie lumea posibilă a textului.

Constă în punerea sistematică în relaţie a unei opere cu cele din care derivă (prin imitaţie, influenţă, parodie etc.) sau cu care prezintă afinităţi (de tematică, gen, cronologie) sau cu care, pur şi simplu, convieţuieşte în acelaşi spaţiu cultural. Este strategia explorată îndeosebi de comparatişti.

Contextualizarea alegorică

Are în vedere căutarea unui sens „veritabil" în locul celui manifest. În acest scop se folosesc adesea grile interpretative împrumutate ştiinţelor umane (psihanaliză, sociologie, antropologie etc.), care decupează în operă parcursuri omogene sau combină unităţi selectate în

funcţie de problematici extraliterare. Strategiile de substituţie îşi au clientela lor poate tocmai datorită caracterului scientizant: sunt sistematice, descriptive (evitând, de regulă şi în mod explicit, judecăţile de valoare), operează cu un limbaj tehnicizat (prezumat riguros), îşi propun obiective parţiale (în principiu, mai lesne de atins).

Contextualizarea politico-ideologică

Explorarea textului din perspectiva clasei conducătoare (mai exact a grupului care exercită puterea) ori a clasei conduse (a grupurilor aflate în opoziţie), dar şi a unor curente, partide, tendinţe, exprimând protestul foştilor sau actualilor colonizaţi, revendicările libertare ori egalitariste ale minorităţilor etnice, rasiale, de *gender* etc. Cel mai influent tip de interpretare, cu caracter militant, îl reprezintă diversele varietăţi ale criticii marxiste, azi în declin în vestul, îndeosebi în estul Europei, dar încă viguroasă în lumea a treia. De notat, în altă ordine de idei, dar nu fără legătură cu marxismul, importanţa criticii feministe, foarte puternică actualmente în Statele Unite, dar şi variatele forme ale criticii postcoloniale.

Studierea operelor literare ca entităţi verbale

autonome, prin analiză sincronică, imanentă, ca „monumente” de limbă, care-şi dezvăluie conţinutul prin expresivitatea formei. În cadrul structuralismului, curent care a cuprins în anii ’60 întregul câmp al ştiinţelor umane, lingvistica, devenită ştiinţă-pilot, a furnizat cercetării literare un corpus de cunoştinţe, metode, dar şi speculaţii, orientând spre excluderea referentului, repudierea istoricităţii, accentul pe descrierea unităţilor minimale şi a procedeelor (acestea din urmă aduse în prim-plan de formalismul rus), substituirea interesului pentru „sens” prin cel pentru „semn” (văzut ca suport al unui program semiologic global, îmbrăţişând toate ştiinţele umane). De menţionat că la noi, în decalaj de 10 – 15 ani faţă de Occident şi în pofida suspiciunilor şi a cenzurii comuniste, a avut loc o reînnoire a analizei textuale în învăţământ sub influenţă structuralistă (cum o atestă culegerile *Modalităţi de interpretare a textului literar,* red. resp. Boris Cazacu, 1981, şi *Analiză de texte poetice,* coord. I. Coteanu, 1986).

Contextualizarea retorică

Are esenţial în vedere evaluarea eficacităţii persuasive a discursurilor argumentative, de preferinţă

cele nonliterare, care-şi anunţă explicit intenţia. Analiza retorică poate fi însă extinsă şi asupra altor categorii de texte, a celor narative, poetice, publicitare etc., ca şi asupra imaginilor *(Théorie Littéraire,* p. 219 – 234). Wayne Booth (în *Retorica romanului),* ca şi aşa-zişii „neoaristotelicieni” americani au preconizat ca interpretarea ficţiunilor să se realizeze sub supravegherea „expresă ori tacită” a creatorului, prin deconspirarea tehnicilor şi a procedurilor sale de semnificare.

Contextualizarea deconstructivistă în condiţiile unei configurări textuale ambigue, cu un coeficient slab de consistenţă, ori ale unei exploatări programatice a fluidităţii sensului şi; i nedeterminărilor, care nu impun polisemiei cuvintelor constrângerea înscrierii într-un traseu preferenţial de semnificare, textul devine indecidabil, permiţând inversarea raporturilor dintre centru şi periferie, dezvăluirea tensiunilor dintre gramatică şi retorică ori utilizarea altor procedee de subversiune. Aceasta este strategia deconstrucţiei, utilizată de Derrida, Paul de Man şi alţi câţiva discipoli.

Există, fireşte, şi alte contextualizări posibile (mitice, religioase, ludice etc.), lista rămâne deschisă.

Profani şi experţi faţă cu interpretarea literaturii

Tipologiile interpretării servesc oare la ceva? întrebarea este brutală, modulată de o insinuare sceptică, nu fără motivaţie, totuşi în esenţă ilegitimă. Ca şi în literatură, genurile interpretării constituie nişte „tipuri ideale”, invizibile în definiţia lor abstractă pe teren practic, dar indispensabile ca reper teoretic clasificator. Deşi e fără îndoială adevărat că nimeni nu performează operele literare pe baza unor modele canonice aplicate consecvent, nu este mai puţin adevărat că numai raportarea la aceste modele ne ajută să situăm orice analiză într-un spaţiu de referinţă inteligibil.

În lectura profană, interpretarea este solicitată ocazional pentru înlăturarea obstacolelor care blochează ici şi colo comprehensiunea, dar şi pentru umplerea cu sens a golurilor semantice, motivarea unor comportamente ale personajelor sau derularea unor fire ale intrigii, elaborarea de implicaţii în zonele de umbră pe care autorul le-a lăsat, cu voie ori fără, în inima cuvintelor şi dincolo de ele, mai ales în articularea sensului global al operei ş.a.m.d. Odată încheiat romanul sau poemul şi dacă nu e somat să-şi ordoneze ideile, consemnându-le în scris

(şi de ce ar fi?), cititorul îşi abandonează interpretarea în stadiul ei prediscursiv, fremătător şi indecis, aflat pe pragul dintre imaginaţie şi realitate.

Trebuie să traversăm frontiera care-i separă pe amatori de profesionişti ca să ne întâlnim cu interpretarea-scop, reificată, devenită text şi discurs de escortă. Dar nici aici să nu ne aşteptăm a găsi aplicarea unor strategii unitare şi tipice. Potrivit cu competenţa, sensibilitatea estetică şi „imaginea de marcă” instituită ori în curs de instituire, criticii – ca să începem cu ei – îşi bricolează sistemul de interpretare şi evaluare, de obicei combinând procedee de inspiraţie metodică diferită. Profilul lor e determinat, în primul rând, de perspicacitatea comprehensivă şi puterea expresiei. Criticul bun vede ceea ce alţii ignoră şi rosteşte cu vocea plină ceea ce cititorii obişnuiţi intuiesc confuz. El clarifică uzurile semantice ori sintactice care-l contrariază pe cititorul de rând, construieşte pe înţeles semnificaţia globală a operei şi pronunţă direct sau indirect o judecată de valoare, validând sau infirmând reuşita artistică a autorului. Una dintre sarcinile lui de bază este de a clasifica şi a ierarhiza, identificând afinităţile textului cu altele care au abordat aceeaşi temă ori au uzat de mijloace asemănătoare. Teoria o adaptează exigenţelor practicii. Asta înseamnă că-şi

selectează şi-şi gestionează principiile directoare ale analizei în funcţie de obiectivul avut în vedere (tipul „discursului de escortă”: cronică, studiu, eseu etc.; ce fel de public, cu ce aşteptări? etc.), de filosofia personală (în sensul de viziune asupra lumii, opţiune politică, situare în câmpul specialităţii), convenţiile estetice la modă (care pot fi asumate ori refuzate) şi, bineînţeles, în raport cu structura operei. Asemenea medicilor, care afirmă că nu există boli, ci numai bolnavi, criticii au tendinţa de a vedea mai mult „cazuri” decât „tipuri”.

De fapt, în multe situaţii, criticii sunt pe jumătate scriitori, iar virtuozitatea lor rezidă nu atât în „a numi”, cât în „a arăta” ce se petrece în tranşeele şi subteranele creaţiei, în a exemplifica printr-un limbaj de echivalenţe ceea ce e proaspăt, relevant, inefabil în lumea ficţiunii. Ei sunt de obicei sfâşiaţi între ambiţia de a explica loial şi convingător opera Altuia şi dorinţa de a-şi scrie, în proximitatea ori intimitatea ei, opera proprie. În spiritul lor, observatorul lucid se asociază adesea imaginativului veleitar şi frenetic, nerăbdător să se exprime, frustrat de obligaţia de a fi, în acelaşi timp, obiectiv şi original, impersonal şi individualist, imparţial şi părtinitor. Dialectica dintre constrângerile textuale şi libertatea speculativă a gândirii nu este niciunde mai delicată în

proceduri şi mai imprevizibilă în rezultate. De aceea, poate mai mult decât în alte domenii, critica literară şi de artă, dincolo de competenţă, fantezie şi sensibilitate, presupune talent.

Experienţa dovedeşte că în critică orice discuţie asupra semnificării alunecă inevitabil spre aprecieri de natură calitativă. Încă Platon observase acest lucru: „Pentru un om cea mai importantă parte a educaţiei este priceperea în domeniul poeziei: aceasta înseamnă să fii în stare să-ţi dai seama în privinţa celor spuse de poeţi, care sunt bine ticluite şi care nu, şi să ştii să le expui, iar atunci când eşti întrebat să ştii să dai seama” (Platon, a, 338 e-339 a). Într-o formă mai explicită şi în terminologic modernă, aceeaşi constatare o face Wellek: „Deşi exegeza sensului (*Deutung)* poate fi fără îndoială delimitată de judecata de valoare *(Wertung),* acest lucru este rareori practicat sau practicabil în «critica literară»... Un eseu care este pur exegetic trebuie, prin însăşi existenţa lui, să ne ofere o cât de mică judecată de valoare; iar dacă face exegeza unui poem, să conţină o apreciere a valorii estetice, nu a celei istorice, biografice sau filosofice. Faptul însuşi de a dedica timp şi de a acorda atenţie unui poet sau unei opere constituie în sine o judecată de valoare. Dar puţine eseuri exegetice exprimă judecăţi doar prin actul

alegerii unui subiect. De la «înţelegerea poeziei» se trece pe nesimţite la «judecata poeziei»; este vorba însă de judecarea ei în detaliu şi în cursul analizei, nu de judecata redusă la o sentinţă rostită în ultimul paragraf...” (Wellek, Warren, p. 331 – 332).

În îndeplinirea misiunii de a ierarhiza valorile, considerată altă dată drept sarcina lor principală, criticii, deşi dispun de un gust educat şi se silesc desigur să dea aprecieri echilibrate şi corecte, nu se pot sustrage limitărilor inerente ale evaluării, ataşamentelor afective sau resentimentelor, afilierii cu anumite grupuri de vârstă, interese, putere sau prestigiu. Câteodată ei se dovedesc în practică nu mai puţin capricioşi decât cititorii de rând, iar autoafişarea ostentativă a propriei subiectivităţi, în detrimentul operei studiate, devine supărătoare. Şi totuşi nici evidenţa unor opţiuni partizane, nici inadvertenţele de judecată nu infirmă aptitudinile criticilor dotaţi. Ceea ce ne seduce este, înainte de orice, felul lor strălucitor şi memorabil de a face palpabile valorile, de a induce cititorului respiraţia capodoperei, atmosfera ei, sclipirea diamantină, intraductibilă în concept, a ideii artistice, care subîntinde universul romanesc sau poematic. Nu exemplele de miopie ori excesele de generozitate atârnă în balanţă, ci faptul că marii critici ne învaţă să citim

inteligent, că ne ajută să ne descoperim pe noi înşine, descoperindu-i pe alţii, că ne introduc în conversaţia perenă, jovială, ludică, desfăşurată în jurul „marilor cărţi”.

Istoricii literari, spre deosebire de critici, se întemeiază mai puţin pe inspiraţie şi mai mult pe studierea laborioasă a textelor. De aceea, practică îndeosebi exegeza, mai puţin eseul ori comentariul, şi sunt preocupaţi să „explice”, dar nu în sensul lui Călinescu, de a desfăşura valorile de semnificaţie şi expresie ale operei, ci în sensul istorist al explorării „condiţiilor” (termenul „cauză” e azi discreditat) care au făcut-o posibilă. Ei ajung la specific prin medierea tipurilor şi acordă importanţă autorilor minori ori marginalizaţi, în ideea că aceştia ar reprezenta nivelul mijlociu al creaţiei, ţesutul conjunctiv care face din lumea scriitorilor o comunitate. Definirea individualului este făcută în lumina apartenenţelor de curent, şcoală, tendinţă, familie de spirite, e indexată în funcţie de datele contextului socio-cultural şi inclusă într-o serie intertextuală, care depăşeşte de obicei hotarele naţionale.

Caracteristic istoricului literar este că lucrează cu bibliografia în faţă, aceasta jucând un rol emulativ, nu doar unul consultativ. Îndeosebi istoricul literar e totdeauna ţinut să-şi justifice demersul prin aceea că introduce în

ecuaţia receptării noi variante de rezolvare. Altminteri, dacă n-ar avea ceva „altfel” de spus, de ce ar mai lua cuvântul? El citează aprobativ referinţele ce-i anunţă sau îi sugerează punctul de vedere şi are totdeauna grijă să se situeze în funcţie de contextul existent. De aceea, cele mai relevante sunt referinţele pe care le contestă şi în dezacord cu care îşi formulează propriile-i opinii. (De pildă, N. Manolescu: „… împotriva tradiţiei didactice a genului la noi şi pretutindeni, am făcut un loc mare în cuprinsul analizelor opiniilor exprimate anterior. O istorie critică a literaturii nu se poate priva de critica criticii. Dar, mai ales, am dorit să rămân critic”. Şi încă: „Eu sunt un cititor care continuă a crede, în pofida agresiunilor din toate părţile, în ideea naivă că operele artistice se cuvin citite – şi recitite – înainte de orice pentru arta lor… şi că o istorie a literaturii nu poate fi, în definitiv, altceva decât expresia îndelungă şi meticuloasă a unui gust” [Manolescu, b, p. XXI].) în realitate, orice studiu istorico-literar e polemic, deşi lucrul acesta rămâne în multe cazuri nedeclarat. Intitulându-şi recenta istorie a literaturii române „istorie critică”, N. Manolescu riscă pleonasmul. El a voit desigur să facă explicită o regulă de joc folosită de toată lumea, însă tacit şi, în orice caz, fără pregnanţă şi anvergură. Ca şi G. Călinescu, el pleacă de la ideea că un

bun istoric literar trebuie să fie şi un critic valoros. Că domeniile se interpenetrează şi că activităţile respective se sprijină reciproc nu încape îndoială, dar că excelenţele s-ar distribui egal îmi pare îndoielnic.

Unde se plasează cercetătorul? în cazul său, nu mai este vorba de interpretarea operelor în funcţie de gust, nici în funcţie de un consens asumat ori respins, ci de tentativa de a ilustra un demers teoretic ori de a-l induce. Constrângerile argumentării logice sunt aici mai sever şi mai consecvent respectate, ceea ce nu înseamnă însă că se ţine în mai mare măsură seama de conformarea la un model canonic de analiză. De altfel, de regulă, cercetătorul nici nu studiază operele, ci literatura, şi anume din perspectiva poeticii, spre a-i nuanţa ori a-i înnoi modalităţile de conceptualizare şi clasificare. Scopul său este să facă „ştiinţă literară", respingând cu hotărâre judecata de valoare, expresie a unei individualităţi ireductibile, întrucât pe baza ei „nu se poate clădi nici măcar o fărâmă de critică sistematică" (Frye, p. 25). De aceea şi operează într-o perspectivă holistă, a multiplului, explorând teme, procedee, categorii şi clase de obiecte, proprietăţi ale discursului, în niciun caz texte, în singularitatea lor incontrolabilă şi nonconceptualizabilă.

Poate fi reglementată interpretarea literară?

La capătul acestui rapid excurs comparativ, întrebarea pe care ne-o punem, deşi îi simţim zădărnicia din chiar clipa enunţării sale, este de a şti dacă practica celor ce se ocupă profesional de literatură permite stabilirea unui soi de ghid sau de „caiet de sarcini” al interpretării. Precizez că nu e vorba aici de „condiţiile de posibilitate” ori de „criteriile reglementative”, cele ce constituie interpretarea ca gen hermeneutic, de care m-am ocupat în alt capitol (10), ci de modul ei concret de lucru. Altfel spus: există şansa de a ieşi din sfera opinabilului şi a speculativului, când e vorba de a fixa înţelesul exact al unui text literar, pe baza uneia dintre grilele interpretative evocate mai sus? Odată ales tipul de interpretare cu care pornim la drum, în ce chip trebuie procedat, ce paşi trebuie făcuţi pentru a ajunge la un rezultat valid? Din Antichitate şi până la Schleiermacher şi de la Schleiermacher până la Betti, în zilele noastre, s-au depus eforturi nenumărate de a găsi un set de reguli apte să rezolve problema.

Nu este o surpriză că asemenea reguli n-au fost descoperite, ele, pur şi simplu, nu există. Mai întâi, pentru că sensul e un fenomen calitativ şi nonrepetitiv, ca atare

nu poate fi nici măsurat, nici prezis, deci este nonformalizabil. Apoi fiindcă noţiunea de „regulă” e mult prea pretenţioasă pe terenul literaturii, şi nu doar al ei. Regula operează prin „da” şi „nu”, respinge metisajele (poate fi regula de trei simplă acceptată pe jumătate sau pe sfert?), impune un mod de rezolvare unitar şi invariabil. De aceea, Jenny Thomas *(Meaning in Interaction)* preconizează înlocuirea termenului „regulă”, de pildă în maximele informale introduse de Grice în vederea unei relaţii conversative optime, prin cel de „principiu”. Regulile sunt constitutive şi convenţionale, principiile orientative şi motivate. Spre deosebire de reguli, care sunt exclusiviste, principiile ar fi mai flexibile (ceea ce nu mi se pare în totul exact); este însă adevărat că regulile au un caracter normativ, constrângător, în vreme ce principiile pot acţiona şi pe terenul codurilor probabiliste (Thomas, p. 58). Şi totuşi, sugestia de a abandona noţiunea de „regulă” nu mi se pare aplicabilă. Ea e prea adânc înrădăcinată pentru a mai fi dată la o parte. Am putea, cel mult, să ne servim de ea într-o variantă „slabă”, adaptată specificităţii ştiinţelor umane, unde nu există decât arareori legi ori determinări stricte; ar avea, în acest caz, înţelesul de mod de lucru recomandabil.

Dar şi aşa fiind, încercările de a deduce empiric nişte

pseudoreguli, de fapt nişte norme rezonabile de semnificare, s-au văzut mereu prinse într-o dilemă insolubilă: ori ele sunt prea generale (unul dintre „canoanele” lui Betti pretinde interpretului „să-şi pună propria actualitate vie în acord şi-n strânsă armonie cu mesajul ce-i parvine de la obiect, astfel încât subiectul şi obiectul să vibreze la unison” [Betti, p. 53 – 54]) şi atunci n-au valoare operatorie, ori sunt prea particulare (se aplică doar cazului dat) şi atunci nu prezintă niciun interes. Să nu uităm că punctul de plecare al teoriei hermeneutice a lui Gadamer a fost, după propria-i mărturisire, „faptul că opera de artă reprezintă o sfidare lansată comprehensiunii, pentru că ea scapă indefinit oricărei explicaţii şi opune o rezistenţă insurmontabilă cui ar vrea s-o traducă în identitatea conceptului” (Gadamer, b, 2, p. 17). Încât E.D. Hirsch pare a avea dreptate observând că „actul de a înţelege este, în principiu, o conjectură genială (sau eronată) şi nu există nici metode care să ne înveţe să facem conjecturi, nici reguli de generare a intuiţiilor” (Hirsch, p. 210).

Şi totuşi interpretarea, mai ales când depăşeşte nivelul hermeneuticii spontane, de care fiecare se serveşte fără a o fi învăţat, nu e de obicei abandonată liberului arbitru al subiectului. Am mai mai vorbit despre faptul că

toate domeniile cunoaşterii şi-au format în decursul vremii un întreg arsenal de metode, destinate să protejeze cercetarea de erori şi să-i asigure, pe cât e cu putinţă, acurateţea informaţiei, justeţea abordărilor, corectitudinea procedeelor, maxima probabilitate a concluziilor

Aşa cum cursurile de *writing*, introduse recent şi în unele universităţi ale noastre, nu urmăresc să scoată scriitori pe bandă rulantă, cu atât mai puţin să-i înveţe pe doritori să creeze capodopere, la fel recomandările pe care le găsim în unele manuale de lectură ori de hermeneutică n-au scopul de a conduce la interpretări exemplare. Ele îşi propun obiectivul modest, dar util de a adăuga echipamentului metodologic, caracteristic fiecărei discipline, o iniţiere generală în practicile reflexive ale hermeneuticii, de natură să le eficientizeze folosirea. Ce reuşim să punem în lumină sunt însă postulări relativ banale, aşa-zise „reguli” operaţionale, care adesea îi dezamăgesc pe novici. Ei se aşteaptă să afle secrete spectaculoase sau reţete garantate, iar noi le vorbim de respectarea unor criterii foarte rezonabile, desigur, dar care par a aparţine categoriei „asta ştiam şi eu”, „nimic deosebit”. În plus, sunt de o mare generalitate, ceea ce înseamnă că pentru a le aplica unor cazuri concrete trebuie să le interpretăm. Aşadar, instrumentul cu care

operăm spre a deschide porţile sensului ridică el însuşi semne de întrebare. Aşa stând lucrurile, cum s-o scoatem la capăt cu trecerea de la reguli la exemplificări? Şi, mai ales, cum să procedăm cu textele literare, presupunând desigur că, în pofida scepticismelor de rigoare şi de bonton, luăm în serios vocaţia hermeneutică a criticii?

„Testările” lui Armstrong

Spre a fixa ideile, voi prezenta propunerile recente (1990) ale unui teoretician american, Paul Armstrong, la zi cu bibliografia de specialitate de peste ocean *(Conflicting Readings*, 1990, p. 13 – 19). El numeşte regulile „testări” pe care criticii şi interpreţii le utilizează spre a evalua constrângerile exercitate asupra înţelegerii şi „a marca frontierele dintre lecturi permise şi lecturi ilegitime”. Primul test de validitate a lecturii literare l-ar constitui, în opinia sa, *inclusivitatea.* Este vorba de a cântări în ce măsură ipoteza de lectură a criticului, deci grila interpretativă pe care o alege şi cu care porneşte la drum, reuşeşte să acomodeze între ei, în mod armonios, cât mai mulţi dintre constituenţii textuali. Ideea e că părţile care nu se încadrează ipotezei reprezintă anomalii falsificabile. Simţul comun pare în acest caz să confirme teoria: în

adevăr, o ipoteză de lucru care nu convine unuia sau mai multor elemente semnificative ale operei pare a-şi proba insuficienţa. Asta nu înseamnă însă că inclusivitatea presupune o interpretare unică. După cum am arătat mai sus, numărul contextelor secundare, respectiv al grilelor care pot fi utilizate spre a deschide textul şi a-i construi sensul, este foarte mare. Presupoziţiile de plecare pot fi, de aceea, extrem de diferite, ceea ce, evident, diversifică în aşa măsură rezultatele, încât nici nu avem temei să le comparăm din punct de vedere calitativ, cum nu putem compara, spre pildă, merele cu scaunele. Relevanţa lecturilor depinde de gustul şi sensibilitatea fiecărui lector, însă, în principiu, acolo unde regula inclusivităţii este respectată, orice interpretare, indiferent de tipul contextualizării, îndeplineşte condiţia de acceptabilitate. Aceasta e viziunea, predominantă azi, a pluralismului interpretativ.

Al doilea test preconizat de Armstrong este al *intersubiectivităţii*, altfel spus, al consensului majoritar. Însă teoreticianul american nu distinge între „succes” şi „valoare”, adică între adeziunea de masă, exprimată prin tiraj ori rating, şi evaluarea de către experţi a performanţei auctoriale. De menţionat e că, în orice caz, consensul, fie la nivel de masă, fie de elită, dă în ambele

cazuri indicaţii preţioase, dar neconcludente. Pe de o parte, e adevărat că – aşa cum declara Novalis (într-o maximă adoptată de Joseph Conrad drept epigraf la *Lord Jim*) – „convingerile mele vor câştiga enorm dacă se va ivi un alt cuget care să le împărtăşească”. Or – cum se exprima, în acelaşi sens, Leo Spitzer – ţelul legitim al criticii trebuie să fie atingerea unui *consensus omnium.* Pe de altă parte însă, ştim bine că şi cei mai însemnaţi critici se pot înşela; cu atât mai mult lucrul acesta este posibil cu cititorii de rând: istoria literaturii şi a artelor cunoaşte numeroase cazuri de creatori celebraţi de contemporani şi apoi căzuţi în uitare sau, invers, nebăgaţi în seamă în cursul vieţii, dar aşezaţi pe soclu după moarte. Oricum, intersubiectivitatea – şi anume cea care se instituie pe criterii calitative, prin analize şi judecăţi vizând valoarea, şi nu (sau nu numai) succesul – are mai mulţi sorţi de supravieţuire.

Cel de-al treilea test propus de Armstrong e al *eficacităţii.* El constă din evaluarea grilei interpretative alese, pe temeiuri pragmatice, spre a vedea dacă aceasta e în stare să conducă la o comprehensiune consistentă şi la descoperiri relevante. Dacă survin blocaje ori anomalii repetate, atunci se desprinde concluzia că ipoteza iniţială de lectură nu corespunde şi trebuie înlocuită cu o alta, mai

productivă. Armstrong îl citează pe William James, care spunea „că avem dreptul de a crede, pe riscul propriu, orice asumpţie destul de atrăgătoare ca să ne tenteze”. Dar lot el avertiza asupra necesităţii de a urmări atent consecinţele punerii în execuţie a acestei asumpţii, întrucât doar rezultatele efective sunt în măsură să confirme alegerea ei sau s-o invalideze. Problema pentru interpret e să fie mereu deschis, cu mintea proaspătă, spre a se dumiri dacă erorile sau incongruentele survenite în aplicarea unei grile interpretative au ca origine inabilităţi personale de gestiune ori inadecvarea instrumentului însuşi. Acest control dublat de autocontrol ne reaminteşte de consideraţiile lui Peirce asupra „fixării” convingerilor, pe care le-am discutat în alt context. Am văzut deja că este extrem de dificil să te distanţezi de o convingere adânc întemeiată, chiar dacă aceasta e contrazisă de o serie de evidenţe („metoda tenacităţii”) ori de aşteptarea ferventă, dar plină de *parti-pris*-uri, cu care întâmpini o experienţă necunoscută („metoda a priori”) ori de creditul acordat unor puncte de vedere cu pretenţii normative („metoda autorităţii”). A ieşi din „încremenirea în proiect” – după memorabila expresie a lui Liiceanu – reclamă o anumită elasticitate a minţii, dar şi o doză de bunăvoinţă (în care intră dorinţa de a coopera şi capacitatea de a-i asculta pe

ceilalţi, putinţa de a-ţi învinge orgoliul şi resentimentele etc.). Dar şi îndrăzneala de a risca schimbarea.

După cum se vede, Armstrong este foarte parcimonios cu aşa-zisele „testări”. Abia dacă ne oferă trei criterii: inclusivitatea, eficacitatea (în sensul productivităţii grilei interpretative) şi intersubiectivitatea, înţeleasă oarecum reductiv drept asentimentul celorlalţi. Dintre acestea doar primele două sunt intrinsece (avându-şi motivarea în analiza textuală), cel de-al treilea serveşte doar ca o confirmare sau o infirmare a unei interpretări deja încheiate. E lesne de văzut că cercetătorul omite cel puţin două criterii de validare adesea folosite: primul – istoricitatea (în dublu sens, al genezei operei, al apropierii prin anchetă filologic-contextuală de condiţiile de producţie originare, pe de o parte, şi al interferenţei asumate cu perspectiva contemporană a lecturii critice, pe de alta); celălalt criteriu este intertextualitatea, în sensul confruntării propriilor opinii cu tradiţia interpretativă, ale cărei comentarii şi exegeze nu pot fi ignorate, fie că interpretul se situează în continuitatea lor, fie că le contestă (şi, ca totdeauna, mai ales, opoziţia e stimulativă), fie, în fine, că se distanţează de ceea ce s-a spus, căutând „mutări noi”, capabile să modifice radical regulile de joc.

Concluzia? Desigur, dezamăgitoare. „Testele” lui

Armstrong, inclusiv completările aduse, sunt prea puţin operaţionale, plasându-se la o prea mare altitudine faţă de situaţia concretă a lecturii şi interpretării. Ele preconizează nişte principii abstracte de validare, a căror traducere în fapt nu ne poate duce prea departe: sigur este că recomandările respective au darul să suscite controverse la nesfârşit; în plus, n-au defel caracter specific, nemanifestând prin ceva că se referă explicit la texte literare.

Practica lecturii literare experte

Dar dacă nu există reguli coercitive, nici pseudoreguli rezonabile, nu ne rămâne nimic de făcut? întrebarea e desigur retorică. Totdeauna este „ceva” de făcut, spre exemplu, să rediscutăm problema în alţi termeni, inventând adică mişcări noi, sau să evităm impasul, adoptând o poziţie egal depărtată de extreme, etc. În loc să ne pierdem vremea căutând reglementări atotputernice, putem muta finalitatea cercetării de la „ce” la „cum”, de la ştiinţa elaborării şi depistării sensului la comportamentul cercetătorului care doreşte să-şi croiască drum spre inima textului şi să se bucure de privilegiul transferului său în imaginar. Problema este de a încerca să

explicităm ce au comun practicile de lectură expertă, deşi aceste practici sunt greu de elucidat, deoarece refuză lumina tare a conceptului şi ni se înfăţişează sub forme ocolite şi evanescente. Cu toate astea, e cu putinţă să punem în lumină anumite modalităţi şi atitudini, un *savoir-faire*, un *know how* al cititorului experimentat.

În primul rând, trebuie ţinut cont de specificitatea textului literar, care rezidă în dublul său caracter: de formă estetică şi lume ficţională. Însă, după observaţia lui Szondi, esteticul nu constituie o concluzie sau un post-scriptum al lecturii, ci un prealabil al ei. Ca atare, textul literar trebuie citit într-o dispoziţie de „duminică”, pe cât posibil relaxată, acordându-ne timp, cu atenţia la pândă, fără să ne grăbim, pariind programatic atât pe relatarea însăşi, cât şi pe modul spunerii. Căci, spre deosebire de ceea ce se întâmplă în alte domenii, în ştiinţă ori în comunicarea de informaţii, literatura este un joc al fanteziei şi o formă de implozie a limbajului. Spre a o gusta, e nevoie de o anumită pregătire, de capacitatea de a o depragmatiza, de supleţea facultăţilor noastre receptive (care includ, deopotrivă, cogniţia şi sensibilitatea), de o anumită experienţă anterioară, în măsură să ne furnizeze repere asupra genurilor şi a unor performanţe exemplare (clasicii!).

Presupunem că, datorită şcolii şi/sau experienţei, cititorul care ia în mâini un text poetic nu e un simplu beoţian, că, în plus, are curiozitatea şi dorinţa de a-şi aprofunda înţelegerea. În acest caz, nimic mai oportun decât respectarea recomandării lui Hans Robert Jauss de a efectua o primă lectură care nu vizează deocamdată semnificaţia integrală şi, în orice caz, nu reprezintă „ultimul cuvânt” al interpretării. Ea constituie o sensibilizare a caracterului estetic al poemului, manifest în ritm, rimă, prozodie, avalanşa imaginilor, situarea într-un cadru intonaţional care accentuează scoaterea textului din lumea comună a referenţialităţii. Are loc o recunoaştere a terenului, o deschidere asupra sensului, audiţia interioară a unei voci singulare. De-abia a doua lectură e reflexivă, aceasta tematizează proeminenţele semantice în orizontul retrospectiv a ceea ce pare să se conexeze într-un înţeles încă labil, aproximativ, dibuitor. În lumina semnificaţiei de ansamblu sunt formulate ipoteze asupra predicaţiilor insolite ori a articulărilor posibile. O a treia lectură, cu popasuri meditative asupra punctelor de sudură şi tensiune, a imaginilor care ţâşnesc parcă din fundal, a obscurităţilor şi recurenţelor, lasă de obicei să se întrezărească ceea ce la început a fost disimulat şi se configurează acum, din ce în ce mai mult, drept o lume

alternativă. I se mai cere acestei lecturi ori celor contigue ei, efectuate integral sau parţial, în funcţie de necesităţi, să verifice procedurile de semnificare şi afinităţile de familie ale textului, locul pe care-l ocupă în universul ilimitat al creaţiei.

Ne interesează mai puţin aici tentativa lui Jauss de a echivala cele trei lecturi, *mutatis mutandum,* cu cele trei momente ale hermeneuticii pietiste din epoca Luminilor: *subtilitas intelligendi*, *subtilitas explicandi* şi *subtilitas applicandi.* Esenţială îmi pare a fi separarea euristică, deci provizorie, a percepţiei estetice de interpretarea propriu-zisă, ea însăşi divizată într-o fază de reflecţie aprofundată urmată de o alta, care realizează deplin joncţiunea impresiilor estetice cu structurile efective ale textului şi situează opera, istoric şi genologic, în marele repertoriu al liricii universale. Apare ca deosebit de important avertismentul că „prioritatea percepţiei estetice în triada hermeneuticii literare implică orizontul, nu prioritatea temporală a primei lecturi; (căci) orizontul comprehensiunii perceptive poate foarte bine să nu se degajeze decât în momentul celei de-a doua lecturi sau cu ajutorul comprehensiunii istorice” (Jauss, a, p. 95 – 107).

Schimbând ce este de schimbat, strategia lecturilor succesive e utilizabilă şi în analiza prozei (roman,

povestire, nuvelă etc.). Modalităţile concrete de lucru sunt multiple, însă trebuie subliniat că „ponderea” lor e strict contingenţă, variind de la caz la caz, iar „ordinea” în care au loc nu e fixată; ambele criterii, atât ponderea, cât şi ordinea, depind de caracteristicile operei analizate, dar şi de destinaţia specifică a discursului interpretativ şi, desigur, de opţiunea şi competenţa interpretului. Enumerarea care urmează adună aşadar componentele obişnuite ale interpretării literare, fără a le ierarhiza după importanţă ori cronologie.

Se cuvine totuşi să acordăm preeminenţă unui demers care dispune, în mod logic, în practica obişnuită, de o postură instaurativă. Demersul acesta esenţial constă în alegerea „grilei” interpretative, altfel spus, a „cadrajului” ori a contextului secund, fiindcă acesta orientează întregul curs al argumentării şi fixează strategia utilizării diverselor mijloace de concretizare a semnificaţiilor. Chiar dacă nu este explicitată, prin simplul fapt că-şi subordonează procedurile analizei, „grila” îşi joacă rolul director, cel puţin în interpretările cu pretenţii de validitate. Ea nu este o simplă tehnică a descifrării, ci un mod de gândire.

Extrem de importantă prin consecinţele practice se dovedeşte a fi decizia interpretului de a analiza opera în

detaliu – ceea ce e posibil doar în cazul textelor scurte – ori de a o explora în integralitatea ei. Microanalizele, efectuate îndeosebi în şcoală, pe poezii de câteva strofe ori pe fragmente de proză sau teatru de câteva pagini (analizele de text sau comentariile), au marele avantaj că permit studiul atent şi riguros al relaţiilor dintre semnificaţie şi expresie, luând în calcul particularităţile scriiturii, articularea diverselor niveluri ale cercetării (sub raport semantic, sintactic, figurativ, psihologic etc., afinităţile de curent şi familie spirituală, trimiterile intertextuale etc.). Evident, se impune obligaţia ca extrasele respective să concentreze ceea ce este caracteristic pentru stilul, viziunea despre lume, tematica textului etc., fiindcă nu orice fragment e suficient de reprezentativ.

O altă componentă a procesului interpretativ, indispensabilă îndeosebi când avem a face cu texte clasice ori exotice, despre care am mai vorbit, constă în efectuarea unei „toalete istorico-filologice” (constând în suprimarea „distanţei culturale” pentru a aduce lectura textului cât mai aproape de nivelul primei sale enunţări, prin clarificarea lexicului, sintaxei, figurilor, aluziilor, cunoştinţelor de ordin enciclopedic etc.).

La acestea se adaugă şi îndatorirea de a respecta

„nucleul invariant”, totalitatea componentelor stabile, cu ajutorul cărora se concretizează ficţiunea: numele personajelor, statutul lor civil (vârstă, profesie, rude etc.), peripeţiile intrigii, succesiunea evenimentelor etc. Dacă râvneşte la validare, trebuie ca interpretul să nu ignore niciuna dintre „datele” propuse de autor.

În rest, ca orice cititor angajat în lectura ficţiunii, el trebuie să procedeze la umplerea cu sens a vidurilor semantice şi la clarificarea nedeterminărilor (create dinadins de autor spre a le da cititorilor ocazia să devină, din parteneri, complici). Are, în plus, sarcina de a-şi negocia o distanţă convenabilă faţă de text, asemănătoare până la un punct celei a profanului, care se învesteşte, fără reticenţe, în lumea ficţiunii, dar şi capabilă să se îndepărteze de ea, odată momentele identificatorii depăşite. Cum spune Ricoeur, „distanţa bună e cea în care iluzia devine, rând pe rând, irezistibilă şi intenabilă” (Ricoeur, e, 3, p. 247). Tocmai arta concilierii între perspectiva „aproapelui” şi cea a „departelui”, între prospeţimea receptării şi acuitatea interogării critice, este ceea ce caracterizează o interpretare literară plauzibilă.

Din punct de vedere operaţional, interpretul „ştie” că trebuie să înceapă prin a-şi lămuri coordonatele situaţiei şi relaţiile dintre personaje, formulând o ipoteză-

cadru a direcţiei pe care textul, prin „constrângerile” sale sintactico-semantice, o „impune” dinamicii decodificatorii. În continuare, performarea decurge ca un travaliu de revizuire permanentă a presupunerilor de plecare, fie confirmându-le, prin adaosuri de episoade şi detalii (ajustări aditive), fie răsturnându-le, prin adoptarea unor soluţii alternative (ajustări contrastive). Deznodământul aduce rezolvarea necunoscutelor rămase încă în suspensie, provocând o ultimă sistematizare a materialului informativ şi oferind putinţa unei viziuni panoramice asupra textului ca întreg. Interpretarea, în înţelesul ei major, se declanşează de-abia acum. Esenţialmente, ea constă într-un demers de relectură, efectuat metodic, în lumina uneia dintre contextualizările enumerate mai sus ori, foarte adesea, a combinării lor, mai mult sau mai puţin hibride.

În cazul, cel mai frecvent, când vizăm o interpretare frontală, urmărind elucidarea semnificaţiei textului prin cooperarea unui lector competent, trebuie avută în vedere manipularea rezonabilă a multiplelor serii de semne care se unesc şi se interferează în ţesătura textuală a operei. Dintre acestea, cinci par esenţiale. Le descriu, adoptând o schemă a lui Michel Mansuy (mai operaţională şi ţinând în mai mare măsură seama de experienţa comună decât cea, prea sofisticată, a lui Roland Barthes, din S/Z):

1. Seria semnelor care produc şi semnifică trama narativă (intriga), principalul factor de coerenţă şi semnificare, concretizând „topicul”, în speţă, unitatea tematică, ceea ce „disciplinează semioza” posibilă şi „orientează direcţia actualizărilor” (Eco, e, p. 127). Asemenea magnetului care regrupează pilitura de fier, intriga structurează materia operei: întâmplări, personaje, evenimente, spaţii diegetice etc. (tema sau „ideea principală” constituie matricea, la nivelul unei generalizări inevitabil reductive, a subiectului operei).

2. Seria semnelor a căror actualizare produce personajele; statutul, modul lor de a fi şi a se comporta, raporturile interpersonale.

3. Seria semnelor care elaborează realitatea socială, culturală, mitică în care se desfăşoară acţiunea.

4. Seria semnelor care evocă o realitate simbolică, paralelă celei manifeste, desfăşurând uneori alt spaţiu, alţi eroi, altă acţiune, ce pot modifica sensul şi valoarea atribuite lecturii literale, în suprafaţă.

5. Seria semnelor care definesc punctul de vedere al autorului (naratorului ori „reflectorilor”, în sens jamesian) şi modul său de a valoriza lumea prezentată (Mansuy, p. 135 – 136).

Problema discriminării între diversele tipuri de

semne, unele vizibile şi aflate în contiguitate, altele conexate la distanţă ori aparţinând în acelaşi timp mai multor serii, admite diverse soluţii, întrucât se bazează pe o selecţie care diferă de la caz la caz şi uzează de criterii imposibil de armonizat. Alegerea semnelor, folosirea lor (nonanticipabilă), elucidarea felului în care funcţionează, a modalităţilor şi a ponderii infinit variate în care seriile se combină, generând diverse scenarii, nu pot fi standardizate. Interpretarea rămâne totdeauna, dincolo de existenţa unor puncte de sprijin, mai mult ori mai puţin solide, un act personal şi creativ. E un pariu, şi anume, insubordonabil unor reguli stabilite o dală pentru totdeauna, el cade deplin în responsabilitatea interpretului.

Singurul lucru posibil este să punem simţirea noastră autentică mai presus de voinţa de a şoca, dorinţa de a servi opera străină mai presus de aceea de a ne pune în valoare meritele personale. Interpretarea are nevoie de acribie, dar şi de generozitate. Ea nu se naşte din indiferenţă ori rutină, ci dintr-o sensibilitate capabilă să vibreze şi o inteligenţă suplă şi mobilă, gata să recunoască talentul, chiar dacă nu corespunde preferinţelor proprii de gust.

12. Limitele interpretării

Am descris în paginile de mai sus interpretarea drept o manifestare naturală, inerentă gândirii, un exerciţiu reflexiv în care, adesea, alunecăm involuntar, dar pe care-l relansăm apoi în mod deliberat. Am spus că înţelegerea „survine”, dar că această survenire, căreia Heidegger îi acordă proprietatea unui „mod de a fi” al omului, se conştientizează la un moment dat, în confruntarea cu o dificultate, un obstacol, o sfidare, o impulsiune neaşteptată. Adusă în lumina conştiinţei de sine, interpretarea devine o activitate dirijată spre depăşirea momentului de impas, susţinută de tehnici şi rutine deprinse din experienţa anterioară a cunoaşterii lumii şi a relaţiilor interpersonale, dar şi de spontaneitatea unei inventivităţi incontrolabile.

Cât de departe poate merge interpretarea? Există frontiere care-i barează drumul? îi e cu putinţă să acopere toate teritoriile virtual accesibile spiritului nostru? Cât de exacte sunt aserţiunile ei? Cât de sigure rezultatele? Iată câteva întrebări esenţiale care pun în discuţie problema „limitelor”, cu alte cuvinte, a frontierelor ipotetice înăuntrul cărora sunt întrunite condiţiile funcţionării ei „normale”.

A determina limitele nu este o activitate de rutină. În primul rând, e discutabilă chiar şi ideea de „limite”. Admiţând principial că ele ar exista, nu e defel simplu să le stabilim. Şi asta, înainte de toate, fiindcă, prin natura ei cognitivă, interpretarea este prin excelenţă flexibilă, având capacitatea să se adapteze la circumstanţe noi, să se autodepăşească, extinzându-şi mereu sfera de competenţă. De aceea, „frontiera” despre care e vorba constituie doar un reper ideal, diferit de la individ la individ şi de la obiect de aplicaţie la obiect de aplicaţie.

Caracterul implacabil şi totuşi indefinisabil al „limitei” se regăseşte şi în alte domenii. Am să iau un exemplu edificator, deşi analogia rămâne încă îndepărtată. Constatăm de exemplu, în sport, că, în pofida concurenţei şi a pregătirii tot mai bune a atleţilor şi în pofida faptului că recordurile sunt continuu ameliorate, acest lucru se întâmplă din ce în ce mai anevoie şi cu rezultate tot mai apropiate unele de altele: de la diferenţe măsurate în minute ori centimetri s-a trecut la fracţiuni de secundă şi milimetri. E evident că, teoretic, e de aşteptat să vină un moment în care nici săritorii, nici sprinterii, oricât de dotaţi, n-au să mai poată progresa, deoarece vor fi atins limita posibilităţilor umane. Totuşi, nimeni nu se încumetă să pronosticheze care este această limită.

Cu atât mai puţin e posibil acest lucru în domeniul cogniţiei, atât de complex şi de greu discriminabil, unde măsurătorile au, în genere, o pondere mică şi foarte relativă (eşecul parţial al testelor de inteligenţă e o dovadă între altele). În orice caz, vorbind de limitele interpretării am în vedere mai ales problema incompatibilităţilor de ordin calitativ, nu pe cea a cuantificării. Problema este de a şti, pe de o parte, dacă interpretarea, ca expresie a raţionalităţii, poate acţiona în orice situaţie şi pe orice teren; pe de altă parte, dacă procedurile ei satisfac din punct de vedere metodologic (altfel spus, care sunt piedicile pe care le întâmpină şi în ce măsură îi frânează activitatea).

Nonconceptualizabilul şi nonverbalul

Sub câteva din formele ei, ca exegeză, traducere, conjectură, interpretarea întâmpină mari dificultăţi în abordarea operelor muzicale ori plastice. Pentru spiritele riguroase, dificultăţile sunt chiar insurmontabile, datorită limbajelor care enunţă proprietăţile specifice lucrărilor respective (evit să le înscriu în categoria largă a textelor). O piesă de muzică instrumentală ori o pictură abstractă pot fi descrise în cuvinte – aşa cum se şi întâmplă în

cronicile de artă – consemnând, cu ajutorul unui vocabular mai mult sau mai puţin specializat, elementele de tehnică ori stil de care s-a folosit autorul sau impresiile produse receptorilor avizaţi. Dintre genurile interpretării, comentariul pare a fi cel care, prin flexibilitate şi libertăţile acordate prestatorului, se adecvează cel mai bine vorbirii despre ceea ce nu aparţine universului vorbirii. Iată, spre exemplu, două extrase de cronici, una mai „tehnică”, cealaltă mai „impresionistă”:

„Concertul (pentru vioară şi orchestră în mi-major) de Bach recurge, în afară de instrumentul solist: violino concertante, la o formaţie de coarde care cuprinde două grupe de viori, una de viole şi una de başi (violoncel şi contrabaşi). Prima parte, Allegro, a concertului, debutează cu o frază energică, viguroasă, intonată de tutti-ul orchestral. Fragmente caracteristice din această frază – începutul, diverse formule de cadenţă etc. – vor fi reluate periodic şi variat de-a lungul întregii mişcări, aproape întotdeauna în sonorităţile pline ale totalităţii formaţiei etc”. (Ştefan Niculescu, prezentare disc 1018 Electrecord).

„Concertul (pentru pian şi orchestră în la minor) de Grieg este o broderie pianistică cu prea multe fiorituri, un joc sonor care îţi fură gândul şi te lasă cu impresia unei lanterne magice. Toţi pianiştii sunt bucuroşi să fugă pe

claviatura pianului, obţinând întotdeauna succese facile, efectele superficiale fiind la îndemâna tuturor. Ca un mozaic multicolor, Grieg ne dă crâmpeie de folclor norvegian, arpegii emfatice, ritmuri rupte şi înnodate, coliere de mărgele şi posibilităţi de gesticulaţie, cât vrea pianistul să desfăşoare fără a dezechilibra conţinutul muzical etc". (Cella Delavrancea, în *România literară*, 28 martie 1970).

Ceea ce lipseşte ambelor analize, deşi excelente în „genul" lor, este posibilitatea de a releva „ce se întâmplă" efectiv celui care ascultă un concert, cum se „traduce" conţinutul muzicii, modul în care ea ne captivează şi ne locuieşte adâncurile sufletului, cum ne pune fiinţa în contact „cu ceea ce transcende dicibilul şi depăşeşte analizabilul", cu „logica unui sens diferit de cel al raţiunii" (Steiner, e, p. 259). Oricât de mare ar fi talentul criticului şi abilitatea lui evocativă, el nu poate transgresa diferenţa dintre limbaje, dintre limbajul conceptului şi motivării raţionale, pe de o parte, şi limbajul armoniilor şi contrapunctelor sonore, pe de alta. Aceeaşi incompatibilitate se manifestă şi în domeniul artelor imaginii, al picturii ori sculpturii. De aceea, singura interpretare plauzibilă, în propriii ei termeni, a piesei instrumentale o dă pianistul, violonistul sau dirijorul, iar

interpretarea veritabilă a tabloului unui maestru o face un alt maestru, care-l imită sau îl reface pe pânză, transformându-l creator.

Diferenţa de limbaje constituie un handicap care poate fi, uneori, diminuat sau îmblânzit, dar nu poate fi eludat. Niciodată nu-i e posibil cuiva să „înţeleagă” semnificaţia unei opere muzicale doar citind despre ea, fie şi cea mai luminoasă şi inspirată pagină. Motivul e că nu există parafrază acceptabilă. Când lui Schumann i s-a cerut odată să explice sensul uneia dintre compoziţiile sale, el s-a aşezat la pian şi a executat-o din nou. La fel stau lucrurile şi cu pânzele marilor pictori. A descrie, cu lux de calificative, *Guernica* lui Picasso cui n-a apucat să vadă tabloul înseamnă osteneală vană. (Nu e mai puţin adevărat că pot exista cazuri în care privitorul rămâne tot atât de perplex după vizionare ca şi înainte. Dar aceasta reprezintă o problemă de educaţie, care n-are a face cu obiectul rândurilor de faţă.) Interpretarea verbală a artelor nonverbale rămâne problematică, în măsura în care nu se bazează pe prealabile audiţii ori vizionări. De aceea, criticilor de artă le este extrem de greu să se adreseze unui public de profani, care trebuie mai întâi iniţiat „cum” să privească şi să asculte. Dimpotrivă, le vine mai uşor şi-şi pot pune mai bine în valoare personalitatea, conversând cu

cunoscătorii, fiindcă ei posedă material comparativ de referinţă şi un vocabular de specialitate.

Animism şi determinare

Spre deosebire de interpretarea ştiinţifică, prin excelenţă raţională, bazată pe principiiile identităţii, noncontradicţiei, cauzalităţii şi presupunând ca o condiţie *sine qua non* posibilitatea verificării, interpretările asociate mitologiei ori religiei încalcă adesea prescripţiile logicii, nu sunt verificabile şi se servesc de scheme animiste, care trimit la persoane, zei sau spirite oculte. Evident, în zilele noastre, între explicarea dată de ştiinţă trăsnetului (descărcare între mase noroase încărcate cu electricitate de semn contrar) şi cea dată de mitologie (mânia zeilor), alegerea nu este greu de făcut.

Când însă problema nu mai e de a elucida fenomene ale naturii, ci evenimente umane, care se referă aşadar la sentimente, intenţii şi decizii, explicaţiile tradiţionale par a fi uneori mai inteligibile, dacă nu mai convingătoare, pentru că sunt personalizate şi iau în calcul responsabilitatea indivizilor, capacitatea lor de autodeterminare. Ele au, de aceea, un caracter mai lesne sesizabil şi mai imediat decât cele ştiinţifice, care trimit,

de regulă, la o cauzalitate impersonală. „Pare mai firesc să explic că am fost lovit de o piatră zvârlită de cineva care a voit să mă bată... decât să invoc o succesiune de determinări fizico-chimice finalizate prin lucrul mecanic al unui braţ şi o balistică a pietrei, cu originea în mişcările şi interacţiunile moleculare ce constituie corpul omenesc, iar în cele din urmă ducând, ca totdeauna, la câteva ecuaţii de mecanică cuantică”. (Atlan, p. 192)

În viaţa de toate zilele, pentru a ne explica ce se întâmplă, utilizăm cu toţii, rutinier, scheme interpretative care aplică principii animiste. Când are loc un eveniment, tindem să-l atribuim cuiva „pentru că „cineva sau ceva l-au împins (constrâns, condiţionat) să-l producă (animism de tip cauzal), ori „pentru ca „cineva să-şi atingă (să-şi realizeze) un scop (animism de tip finalist). Dacă un automobil tamponează un altul, înclinăm să căutăm vinovatul între cei doi şoferi, deşi cauza veritabilă ar putea fi o pană de motor incidentală; dar chiar în cazul în care e dovedită deficienţa mecanică, argumentul *ad hominem* îşi păstrează greutatea: oare revizia tehnică a fost făcută la timp? nu este cineva răspunzător de neglijenţă?

Deşi suntem conştienţi că orice fenomen aparţine unui lanţ extrem de complex de determinări, sfârşind în cele din urmă cu mişcarea moleculară, nu recurgem

niciodată la examinarea detaliată a înlănţuirii de cauze şi motive. Ar fi o procedare neînţeleaptă, dată fiind imposibilitatea practică de a urmări retroactiv succesiunea inextricabilă de condiţionări. Dar ar fi şi o întreprindere contraproductivă întrucât n-ar face decât să diminueze răspunderea civilă şi etică pe care se întemeiază filosofia vieţii cotidiene, funcţionarea dreptului şi a moralei. Căci dacă totul este determinat, liberul arbitru se evaporă. Aşa cum observă Henri Atlan, voinţa de cunoaştere, sub semnul monismului materialist, se ciocneşte de dualismul corp-spirit, pe care nu-l putem înlătura din filosofia noastră cotidiană (Atlan, p. 169, 391). Şi, de fapt, nici nu e vorba aici doar de realizarea unui compromis pragmatic: reducţionismul ştiinţelor fizico – biologice actuale, în măsura în care desfiinţează autonomia relativă a conştiinţei şi priveşte persoana umană exclusiv ca o totalizare de mecanisme pulsionale şi fizico-chimice, e inacceptabil, fiind „prea tare”. Ştim bine că spiritul e o emergenţă a sistemului neuro-cerebral, dar ştim tot atât de bine că el dispune de o capacitate de autodeterminare relativă. Raportul dintre spirit şi corp nu trebuie conceput simplist ca „unul de la produs la producător, de la efect la cauză, de la emanat la emanant, pentru că produsul poate retroacţiona asupra producătorului şi efectul asupra

cauzei. Totul ne indică o acţiune reciprocă, un efect mutual, o cauzalitate circulară” (Morin, a, p. 73).

Acceptând că, sub forma sa blândă, animismul poate fi reciclat în explicarea comportamentelor umane din perspectiva autonomiei voinţei, el rămâne totuşi incompatibil cu explicarea obiectivă şi testabilă a fenomenelor naturii. După cum am mai arătat, ecloziunea ştiinţei moderne în epoca Renaşterii a constat tocmai în îndepărtarea treptată a componentelor magice şi mitice, legate de animism şi exuberanţele unei gândiri speculative, de mare amplitudine imaginativă, dar prinsă pe picior greşit în termeni de validitate. Capetele luminate ale vremii practicau alchimia, astrologia, magia, arta memoriei ca „tehnică de manipulare a fantasmelor” (Culianu). Potrivit tradiţiilor ocultiste şi gnostice, cărturarii porneau de la experienţa propriei subiectivităţi, generalizând-o apoi asupra universului, fizica o amestecau cu metafizica, cunoaşterea cu morala. Ca model în cercetare îşi aleseseră organismul viu, postulând – cum arată Alexandre Koyré – că procesele lumii exterioare, ale lumii fizice, nu fac decât să le repete şi să le simbolizeze pe cele ale sufletului. Însă panvitalismul acesta contravine cadrelor logice deoarece „ideea germenului conţine un cerc vicios pentru gândire, un cerc pe care gândirea nu-l

poate înţelege, dar viaţa îl rezolvă jucându-se”. E vorba de faptul că fiinţele vii evoluează şi se schimbă continuu, prin propria lor natură. „Orice fiinţă vie este, în acelaşi timp, ceea ce nu este încă şi nu este încă, ceea ce, în fond, este”. (Koyré, p. 114 – 115)

Ştiinţa şi mistica recurg ambele la raţiune. Însă cea dintâi o aşază la temelia realului, considerând că realul este raţional, ceea ce dă o garanţie cercetării obiective, orientate spre descoperirea logicii sale exprimate prin legi şi relaţii necesare de cauzalitate. Mistica subordonează raţiunea unui spirit atotputernic şi discreţionar, care-şi face cunoscute cerinţele în mod iniţiatic, prin revelaţie. Ea consideră analogia drept principiul esenţial de organizare a universului, exclude rolul decisiv al contradicţiei, exacerbează ideea de posibil şi face din interpretare un proces infinit deschis.

Renaşterea şi Reforma constituie tocmai epoca despărţirii apelor, a marii cotituri *(turning point),* în care ştiinţa nouă, a cantitativului, se naşte în confruntare cu ştiinţa mitico-magică, a calitativului. Pasul acesta hotărâtor în istoria cunoaşterii a fost adesea salutat din perspectiva unilaterală a raţionalismului, cu un neascuns triumfalism. Trebuie totuşi să ne ferim de o evaluare simplistă: faptul că primii savanţi moderni – Kepler,

Galilei, Newton etc. – au reuşit să se debaraseze de ideile ocultismului, alchimiei şi astrologiei, în ambianţa cărora se formaseră, constituie desigur un progres enorm, dar asta nu înseamnă că noul drum, adoptat de ei, se desfăşoară neted, scutit de obstacole şi perplexităţi. După cum nu înseamnă nici că în gândirea învinsă în bătălia pentru întâietate simbolică nu existau idei fecunde, care aveau să rodească mai târziu, îndeosebi la romantici şi la cei ce i-au urmat. Culianu, cum am văzut, pare mai afectat de ceea ce s-a pierdut; personal, mă număr printre cei mai sensibili la ce s-a câştigat, însă bilanţul presupune oricum o judecată nuanţată.

Improprietăţile limbajului şi lipsa transparenţei, între nihilism şi dogmatism

Am semnalat deja pe parcursul acestor pagini existenţa a diverse inadecvări ale limbajului, care se manifestă, spre exemplu, când vrem să numim singularităţi, să sugerăm lucruri din afara Repertoriului uzual, să exprimăm nuanţe subtile de sens etc. Suntem adesea stăpâniţi de sentimentul că nu „ne găsim cuvintele potrivite” pentru a evoca, în mod complex şi subtil, ceea ce ţinem să comunicăm altora ori pentru a înţelege deplin

ceea ce ni se spune. „Cu greu poate fi găsită o fiinţă omenească – spune George Steiner – care să nu fi fost exasperată, la un moment dat, de «publicitatea» limbii, care să nu fi resimţit o stinghereală aproape fizică faţă de nepotrivirea dintre singularitatea, noutatea propriilor emoţii şi sistemul uzat de cuvinte”. (Steiner, b, p. 218) Dacă, în adevăr, limbajul este un „ţesut de diferenţe” – cum spunea Saussure – ori o instanţă logocentrică, fără centru şi fundament – cum a arătat Derrida –, atunci nu trebuie să ne surprindă nici lipsa de corespondenţă dintre cuvinte şi lucruri, nici imixtiunile individuale în formarea semnificaţiilor, nici caracterul nonfinit, permanent deschis, al dicţionarelor, nici, desigur, relativa uşurinţă cu care ne înţelegem eronat unii pe alţii.

Ca şi cum dificultăţile legate de clarificarea exprimării n-ar fi suficiente, la contenciosul relaţiilor interpersonale se mai adaugă practicile tăinuirii, oblicităţii, falsităţii şi neadevărului – toate săvârşite intenţionat, din motive mai puţin sau mai greu avuabile. De obicei, oamenii îşi ascund gândurile din interes, din teamă, din ipocrizie, din vanitate şi nevoia de poză, uneori şi pentru că vor să-şi menajeze interlocutorii.

Să-i cruţe de aflarea ştirilor rele ori fiindcă au plăcerea de a fantaza, testând diverse ipostaze ale

posibilului. În mod frecvent, scornelile şi duplicităţile au o origine inconştientă: în aceste cazuri, înşelarea celorlalţi merge mână în mână cu înşelarea de sine: fie că subiectul se trezeşte vorbind ceea ce aparent nu-i trecuse prin minte, fie că el înclină, fără să-şi dea seama, să înflorească adevărul prozaic ori să-l distorsioneze în mod negativ.

Răspunsul hermeneutic dat problemei indigenţei limbajului constă în stimularea efortului inventiv al agenţilor. Spre a-şi flexibiliza şi a-şi îmbogăţi expresivitatea, ei recurg, potrivit experienţei, culturii, desigur şi abilităţilor de care dispun, la cele mai diferite strategii de optimizare. Uneori, se servesc de soluţia canonică a reinserţiei propoziţiei ori frazei în contexte mai largi, care permit explicitări de nivel superior; alteori, în căutarea unor echivalenţe, uzează de proceduri aluzive şi eluzive, nu atât pentru a dezambiguiza, cât pentru a transfera problema pe alte coordonate simbolice, spre a sugera piste de sens mai comprehensive şi mai generoase. Până la urmă este vorba de ceea ce Steiner numeşte „revolta literaturii împotriva limbii”. Căci tocmai impreciziile şi lacunele limbii naturale, prin frustrările pe care le produc în simplul locutor şi, cu atât mai mult, în sensibilitatea poetului, determină un salt creator, declanşarea explozivă a energiilor comprimate în vorbirea

cotidiană, ceea ce se traduce prin fabricarea de ficţiuni şi de polisemii simbolice, în alte cuvinte, de literatură.

Lipsa de transparenţă, în aspectul ei individual şi tranzitiv, care ridică probleme de natură morală şi civică, nu ne interesează în aceste pagini. În schimb, în continuarea celor discutate despre ideologie, mă voi opri la problematica decodificării atitudinilor duplicitare, deci intranzitive, în care subiectul se autoamăgeşte cu independenţa lui de opinii, când, de fapt, el serveşte inconştient tezele unui anumit grup politic, economic, confesional, de interese etc. Monitorizarea şi denunţarea acestei condiţionări deghizate au fost explorate în gândirea modernă, între mulţi alţii, de trei gânditori extrem de influenţi: Nietzsche, Marx şi Freud, pe care – am mai spus-o – Paul Ricoeur i-a grupat într-o aşa-zisă „şcoală a suspiciunii”.

Trăsătura comună care justifică apropierea acestor autori, altminteri foarte diferiţi, constă în acţiunea de smulgere a măştilor, în efortul lor tenace de a destrăma aparenţele şi iluziile. Ei se străduiesc să transforme nu doar ideile, ci şi idealurile în simple pretexte, în expresii ale unor entităţi ascunse, dar obiectuale, cu rol determinant în articularea şi explicarea cunoaşterii, a lumii psihice ori sociale. Pentru Nietzsche totul derivă din

tribulaţiile puterii: „Nu există nici spirit, nici raţiune, nici gândire, nici conştiinţă, nici suflet, nici voinţă, nici «adevăr», toate sunt ficţiuni inutilizabile… Cunoaşterea funcţionează ca instrument al puterii. Ca urmare, este de la sine înţeles faptul că ea sporeşte odată cu fiecare amplificare a puterii. Sensul «cunoaşterii»: aici, ca şi în cazul lui «bun» şi «frumos», conceptul trebuie privit riguros şi exclusiv din punct de vedere antropocentric şi biologic" (Nietzsche, e, p. 480). Freud descoperă la originea nevrozelor şi a inconfortului psihic, de natură patologică, pulsiuni libidinale reprimate. Marx dezvăluie în mecanismele pieţei, concepute ca schimburi de echivalenţe, forţa dominatoare a capitalului.

Cuprinderea laolaltă a celor trei gânditori sub semnul „şcolii suspiciunii" ocultează însă o deosebire fundamentală: nici Marx, nici Freud nu se mărginesc să demistifice, scopul lor e să înlocuiască o cunoaştere falsă cu una autentică; ei nu se limitează la diagnosticarea răului, ci preconizează o terapie care să înlăture racilele ce macină existenţa normală a psihicului ori viaţa socială, într-un caz, prin fondarea psihanalizei, în celălalt, prin proiectul, atât de fantast, al edificării societăţii fără clase. Nietzsche nu e stăpânit nici de trufia, nici de utopia întemeierii unei noi ştiinţe salvatoare. Rămâne confiscat de

actul demascării, evocându-l şi revenind mereu asupră-i, într-un discurs vehement, nimicitor, de o radicalitate nemaiîntâlnită până la el.

Lăsând deoparte deosebirile care-i separă pe maeştrii suspiciunii şi vizând doar esenţa demistificatoare a demersului lor, e important să remarcăm existenţa a doua tendinţe, situate antagonic una faţă de cealaltă, care dimensionează limitele însele ale travaliului interpretativ. Ambele au fost semnalate de Michel Foucault şi reluate de Maurizio Ferraris în contribuţia sa la volumul coordonat de Gianni Vattimo şi Pier Aldo Rovatti despre „gândirea slabă”.

Într-un colocviu dedicat lui Nietzsche, în 1964, Foucault remarcase că tipul de hermeneutică dubitativă, contestatară şi radicală, inaugurat de filosof, prezintă două riscuri majore. Cel dintâi este al nihilismului, deoarece implică trecerea de la o interpretare la alta, refuzând a admite vreun referent stabil, pe principiul că „în spatele unei măşti se ascunde o alta, iar metaforele se continuă la infinit, fără să se ajungă vreodată la un termen *ad-quem*”. De-aici concluzia „că nu ar exista, propriu-zis, nimic de interpretat, şi că întregul proces hermeneutic se dizolvă în el însuşi” (Ferraris, p. 109).

Cel de-al doilea risc este al dogmatismului, tip de

reacţie dură şi excesivă la derivele nihiliste. Ideea, susţinută de Nietzsche în *Genealogia moralei*, că prezenţa unui singur sens e preferabilă absenţei de sens îi încurajează pe cei ce sunt iritaţi de zarva pluralistă a postmodernităţii să caute, ca pozitiviştii în vremea lui Lanson, câte un semnificat stabil pentru orice semnificant. „Se creează astfel un cod, iar hermeneutica se transformă într-o semiotică”. Însă – adaugă Foucault – „o hermeneutică ce de fapt s-ar replia pe o semiotică crede în existenţa absolută a semnelor, lasă deoparte violenţa, neîmplinirea, infinitatea interpretărilor, pentru a face să domine teroarea indiciului şi să suspecteze limbajul” (Foucault, a, p. 192).

Ferraris afirmă în articolul său că „şcoala suspiciunii începe să dea astăzi semne destul de evidente de senilitate”. Diagnosticul, de care ne despart mai bine de 20 de ani („astăzi” = 1983!), rămâne încă valabil? Două lucruri sunt clare: dacă prin „şcoală” înţelegem doar, sau în special, operele lui Freud şi Marx, atunci e vădit că ele se află într-un proces de declasare, constituind, desigur, nişte popasuri de referinţă în istoria intelectuală a Occidentului, dar pierzându-şi, în mare măsură, calitatea unor surse actuale de orientare vocaţională. În schimb, portanţa suspiciunii, ca principiu de interogaţie şi regulă

de joc, rămâne viguroasă, chiar mai viguroasă decât în trecut, însă se exprimă prin alte căutări (deconstructivismul lui Derrida, relativismul pragmatic al lui Rorty, critica ideologiilor lui Habermas etc.).

Interpretarea şi discursul mitic

E poate cazul să ne reamintim că Wittgenstein a prevenit împotriva tentaţiei de a raţionaliza ceea ce se situează dincolo de orizonturile gândirii conceptuale. Acest avertisment poate privi operele muzicale instrumentale ori pictura nonfigurativă ori, ca să ne oprim asupra unui exemplu din altă sferă de activitate, experienţa şamanilor ori a misticilor de a intra în stare de transă spre a se contopi cu puterile transcendente prin anularea propriei personalităţi. În toate aceste cazuri, raţiunea e scoasă din joc. Însuşirile ei critice şi discriminatorii sunt abandonate, logica e aruncată la coş, ceea ce contează e doar o exaltare afectivă şi un limbaj al simţurilor, elocvent prin sine însuşi. Or, în prima sa operă majoră, *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein scria (teza 6.522): „Există, bineînţeles, inexprimabilul. Este ceea ce se arată, este misticul”. El credea – cum am văzut în scrisoarea adresată lui Russell – că „problema cardinală a filosofiei” constă în

diferenţa dintre „ceea ce poate fi exprimat prin propoziţii şi ceea ce nu poate fi exprimat prin propoziţii, ci doar arătat” (vezi mai sus, p. 131). Iar ceea ce poate fi doar „arătat” aparţine valorilor etice, estetice şi religioase, ideilor de bine, frumos şi dumnezeire. Soluţia „ascetică” preconizată de Wittgenstein, în virtutea „limitelor principiale ale reprezentării simbolice a realităţii, a limbajului cu sens”, este aplicabilă şi operelor literare în care nonraţionalitatea merge până la ilizibil?

Cum se comportă interpretarea când se confruntă cu fenomene ori texte mitico-simbolice? în primă instanţă, răspunsul pare limpede. Prin capacitatea de a judeca dintr-o metapoziţie şi de a transgresa modalităţile limbajului tranzitiv şi utilitar, ca şi prin disponibilitatea de a-şi asuma invenţia de forme şi de ipostaze, prin putinţa de a se adapta la dinamica unei raţionalităţi suple şi deschise, interpretarea intră firesc în jocul activităţilor simbolice. Adevărata problemă e până unde poate avansa, căror dificultăţi trebuie să le facă faţă şi cu ce preţ.

Foarte clar este că ea poate aborda simbolul, mitul, imaginea, metafora (aşa cum se şi întâmplă) spre a le explica geneza sau a le analiza structura şi modulările lingvistice sau a le supune unui studiu istoric ori comparat ori semiotic ori intertextual etc. Lucrurile se schimbă însă

de îndată ce atenţia se deplasează de la abordarea cognitivă a textelor la analiza „dinăuntru” a experienţei mistice ori a temeiurilor unui discurs mitic.

Când, de pildă, problema nu mai este de a explica, de a inventaria trasee de semnificaţie şi constelaţii de imagini, de a descoperi corelaţii, de a scruta detaliile în lumina întregului şi întregul în lumina detaliilor etc., ci de a stabili dacă ceea ce aflăm, de pildă în cazul miturilor, poate fi luat în serios ori nu, atunci intrăm într-un impas. Chestiunea care se pune e clară: credem sau nu credem? Pentru omul arhaic ori pentru adeptul fidel al unui cult religios ori, adesea, pentru partizanul incondiţional al unei ideologii, mitul este considerat fie ca un adevăr, în literalitatea sa, fie ca un adevăr potenţial, comunicat în formă simbolică, în schimb, pentru raţionalitatea interpretativă, mitul e o ficţiune său. În cazul că se referă la fenomene inexplorate de ştiinţă sau asupra cărora ştiinţa nu se poate pronunţa (să spunem, existenţa îngerilor ori viaţa după moarte), e o posibilitate improbabilă. În asemenea cazuri, interpretarea ca exerciţiu raţional îşi atinge limita. Ea nu poate demonstra prin argumente convingătoare cine are dreptate.

Înseamnă asta că gândirea mitico-simbolică nu uzează de raţiune şi evită să interpreteze? Câtuşi de puţin.

Aşa cum într-un roman realist e exigibil un „adevăr” al personajelor, intrigii, decorului, cu toate că opera, în întregul ei, este născocită de fantezia unui scriitor şi aparţine ficţiunii, la fel, mai toate discursurile mistice sau mitice se servesc de raţionamente şi interpretări verosimile (îndeosebi în expunerea narativă a materiei), deşi, în optica ştiinţei, ele sunt construite pe o bază falsă (credinţa în zei, în miracole, în explicarea animistă a naturii etc.). Raţiunea funcţionează de ambele părţi, însă în slujba unor cadre conceptuale diferite: de o parte apare gândirea ştiinţifică, testabilă, predictivă, producătoare de artefacte, de altă parte, gândirea mitico-simbolică, expresie autonomă şi ireductibilă a credinţelor şi afectivităţii. Această alternativă, care exprimă dualitatea cunoaşterii omeneşti, nu poate fi transgresată.

E ceea ce ne spune, cu autoritatea de analist creditabil al problemei, şi Karl Hübner, amintit de Andrei Marga în cartea sa despre raţionalitate: „Experienţa mitică şi cea ştiinţifică, raţiunea mitică şi cea ştiinţifică sunt într-un anume sens incomensurabile – afirmă Hübner. Într-un anumit sens înseamnă: noi le putem, într-adevăr, compara… le putem înţelege ca alternative; dar nu dispunem de vreun criteriu situat deasupra ambelor, în raport cu care să le putem evalua”. Marga atrage totuşi

atenţia că ceea ce Hübner consideră a fi elemente mitice „nu sunt altceva decât componente pragmatice ale cunoaşterii”. A le admite, ca atare, echivalează cu a ruina „pretenţiile de puritate ale raţionalităţii instrumentale”, dar, deopotrivă, „a confirma conceptul raţionalităţii ca adecvare”, introdus prin relaţiile de comunicare interpersonale (Marga, a, p. 326 – 327).

Instrumentalizarea afectivă şi ideologică

Una dintre cele mai frecvente şi mai greu de combătut limitări ale capacităţii de interpretare adecvată o constituie dominarea raţionalităţii de impulsuri afective necontrolate ori de *parti-pris*-uri ideologice, impuse subiectului, cum am văzut, de satisfacerea propriilor interese şi/ sau de influenţele ambientului social (structurile anticipative ale personalităţii, grupul de apartenenţă cu reprezentările lui sociale dominante, influenţa mediilor şi a liderilor de opinie, formaţia culturală etc.). Un fenomen atât de răspândit, pe care nu numai ştiinţa psihologică, ci şi psihologia populară îl identifică la fiecare pas, în toate sferele vieţii publice şi private, nu putea scăpa atenţiei cercetătorilor. E totuşi curios că adesea avem impresia că descrierea primează

asupra explicării, că simptomele par a interesa mai mult decât cauzele.

Chiar şi S. Moscovici, în tratatul său de *Psychologie sociale* (1984), este tentat să atribuie unor manifestări atât de frapante şi de caracteristice epistemologiei simţului comun, cum sunt distorsionările gândirii, deformările, subiectivizarea agresivă şi cinică a judecăţilor etc., explicaţii mai degrabă denominative decât motivaţionale. Cele două cauze principale pe care le invocă: „orbirea” şi „selecţia unilaterală a informaţiilor” par să fie, mai degrabă, modalităţi de instrumentalizare afectivă şi ideologică a interpretărilor, decât raţiuni care le determină. Nu e mai puţin adevărat că pentru elucidarea unui fenomen psihic, fie chiar esenţial, nu putem coborî de fiecare dată până la origini şi nici desface în mod convingător reţeaua intercondiţionărilor aferente. Oricum, opinia lui Moscovici este, ca totdeauna, incisivă şi deschizătoare de orizonturi.

Dar ce înseamnă „orbire”? Evident, refuzul de a vedea cum sunt realmente lucrurile, cum se înfăţişează ele sub raport obiectiv. În loc să observe ceea ce se întâmplă, individul se comportă ca şi cum ar avea halucinaţii, priveşte înăuntrul, şi nu în afara sa. Nu remarcă ce „este”, ci ce se aştepta să vadă. E impermeabil argumentelor şi

probei faptelor, care ar trebui, cu toate astea, să-i constrângă în chip decisiv poziţia. De unde-i vine această încăpăţânare, această inflexibilitate în eroare, care l-ar putea costa scump? în multe împrejurări, cauza se află în credinţe puternic înrădăcinate, de natură inconştientă, pe care adesea se grefează nuclee ideologice dure. Forţa lor coezivă şi impulsivă este cu atât mai mare, cu cât angajează şi autoritatea colectivităţii. Unui evreu, rrom sau negru suspectat de o ilegalitate nu numai că rasistul nu-i aplică prezumţia de nevinovăţie, ci continuă să-i afirme culpa, chiar după ce s-a dovedit că n-a comis-o; el are în sprijin o prejudecată strâmbă, dar, din păcate, populară printre numeroşi membri ai majorităţii tăcute. În alte cazuri, agentul este atât de posedat de dorinţă, de setea arivistă ori de lăcomia simţurilor sale exasperate, încât ignoră cu seninătate datele totuşi izbitoare ale unei stări de fapt ori consecinţele imediate ale unei acţiuni. El îşi atârnă singur ştreangul de gât, ca şi când şi-ar fi pierdut pur şi simplu uzul raţiunii, în versiunea ei, zice-se, cea mai bine împărţită printre oameni, cea a bunului-simţ.

Ce devine interpretarea în toate aceste cazuri şi într-o infinitate de altele, de acelaşi tip? Fie-mi iertat gândul (pe care totuşi îl voi eufemiza), ea îşi afirmă firea de „curtezană”. Este indiferentă, în fond, faţă de cel ce o

solicită şi-i satisface interesele, putând servi ca atare atât binele, cât şi răul, chiverniseala, ca şi austeritatea virtuoasă, capitalismul, ca şi revoluţia proletară. Ca mecanică a conjecturii şi a manipulării de concepte, ea nu are *états d'ame*, se adaptează ţelurilor pe care i le prescrie raţiunea. Iar raţiunea efectuează treburile murdare cu o netulburată încredere în sine, ca sub vraja unui blestem.

Să considerăm însă şi cel de-al doilea factor sugerat de Moscovici: selectarea partizană a informaţiilor. Nimic nou în ideea că orice lectură şi orice audiţie sunt selective, că reţinem (ceea ce înseamnă a acorda pondere şi a memora) doar acele fapte şi opinii care se conexează într-un fel sau altul cu „repertoriul" nostru, care ne convin sau nu ne contrariază brutal. Nivelul cultural are importanţă în receptare, fiindcă o deschide mai larg spre imensa diversitate a mesajelor, dar nu o obiectivează: intelectualii manifestă adesea un discernământ şi mai arbitrar decât cel al oamenilor de rând (probabil fiindcă au pasiunea ideilor, dar, cu siguranţă, şi din cauza vanităţii). Deşi spaţiul public e plin de controverse, iar, declarativ, toată lumea se pronunţă pentru dialog, constatăm prea des că schimbul de argumente nu reuşeşte să modifice punctele de vedere. De unde şi părerea că reprezentantul unui curent de idei oarecare (stânga-centru-dreapta; guvern-opoziţie etc.) îi

convinge doar pe cei deja convinşi.

E foarte pertinentă remarca lui Moscovici că selecţia distorsionată a informaţiilor depinde, în mare măsură, şi de nonfamiliaritatea lor. Trăim, în adevăr, într-o lume complexă şi tot mai specializată. Ariile de competenţă s-au redus considerabil, încât ştim tot mai mult despre tot mai puţine lucruri. De aceea, ne aflăm permanent în situaţia de a cere lămuriri altora, experţilor, liderilor de opinie, mediilor, cărţilor, celor care ne înconjoară. Însă măsura în care suntem în stare să evaluăm exactitatea şi să înţelegem, în esenţa lor, informaţiile ori explicările primite este extrem de relativă. Înclinăm, de obicei, să preluăm fără ezitare opiniile persoanelor, grupurilor ori instituţiilor care se bucură în ochii noştri de o autoritate neştirbită. Cine poate însă garanta că autoritatea respectivă e meritată ori că, în chestiunea punctuală care ne preocupă, e valabil tocmai ce ni se spune? Ne orientăm alteori spre celebrităţile de moment, spre ziarele, televiziunile ori site-urile de internet populare, însă atât „celebritatea”, cât şi „popularitatea” pot servi şi servesc nu o dată unor scopuri manipulative. Şi cum ne apărăm de unele dintre formele cele mai perfide ale influenţării, cele care operează prin omisiune, prin îndepărtarea din medii a ştirilor negative sau a părerilor critice, ori prin diversiune, prin insinuarea

de false probleme sau focalizarea atenţiei pe marginalităţi?

Ştim bine că dictatura s-a servit de cenzură în mod cinic şi a controlat opinia până la crearea în medii a unei Românii fictive, fără legătură cu ţara reală. Însă societăţile democratice, pluraliste, sunt şi ele vulnerabile: libertatea de expresie permite desigur multiplicarea surselor de informaţie, abundenţa ştirilor şi a comentariilor celor mai diverse; problema este doar că uneori se formează monopoluri, concentrând mai multe ziare şi posturi TV într-o singură mână, că patronii nu respectă independenţa redacţiilor, în fine, că omul de rând n-are nici răgazul, nici mijloacele materiale să-şi aleagă ceea ce citeşte sau vizionează, că de cele mai multe ori el „este ales” de publicaţia (televiziunea) cea mai bine difuzată, cea mai zgomotoasă, cea mai accesibilă ca limbaj ori cea mai obişnuită în mediul său de viaţă.

Mai rămâne şi problema asimilării noului. În faţa unei informaţii care semnalează un lucru necunoscut, orice agent dispune de mai multe manevre interpretative, care tind laolaltă s-o integreze în „repertoriu”. El încearcă astfel să stabilească o echivalenţă între ceea ce i se propune şi reprezentările pe care deja le posedă, devenite cunoştinţe încorporate simţului comun. În acest scop, înclină să minimalizeze diferenţele şi să supraliciteze

asemănările. În acelaşi timp, aplică o „schemă reductivă”, acordând o semnificaţie factuală aspectelor sau elementelor care se adaptează stocului său de reprezentări, eliminându-le pe celelalte, ca fiind inesenţiale sau mincinoase, deşi, în mod obiectiv, lucrurile pot sta exact pe dos.

Strategia reducerii nonfamiliarului la familiar e universală, ea guvernează abordarea fenomenelor noi de către orice individ. Căutăm totdeauna să încadrăm ceea ce nu cunoaştem în categoriile de care spiritul nostru dispune. Însă cunoaşterea ştiinţifică se deosebeşte de practica socială, de obicei satisfăcută cu acest prim demers, punând în acţiune şi alte demersuri, care depăşesc analogiile superficiale, explorând noi categorii sau noi modalităţi de articulare a fenomenelor. Şi cu toate acestea, îmi pare improbabil ceea ce susţine Moscovici, anume că psihologia populară ar crede în atotputernicia gândirii de a da formă realităţii lucrurilor, în vreme ce ştiinţa ar crede în atotputernicia obiectului de a informa gândirea, a-i determina evoluţia şi conţinutul. Adevărul este mai puţin tranşant. Este neîndoielnic că ştiinţa tinde spre obiectivare, dar ea accentuează viguros creativitatea umană în schimbarea naturii; pe de altă parte, omul simplu şi credincios e mai degrabă fatalist, apelând în cele

esenţiale la puterea lui Dumnezeu.

Unde Moscovici are dreptate, deşi unele nuanţări sunt şi aici necesare, este în importanţa atribuită reprezentărilor. El le subliniază prezenţa în cea mai măruntă percepţie, în cea mai mică emoţie, în cel mai neînsemnat act. Reprezentările „sunt înscrise în cutele corpului, în dispoziţiile noastre, în gesturile pe care le săvârşim”. Ne constituie în atât de mare măsură habitudinile, încât „ne transformă biologia într-o sociologie şi o psihologie, natura într-o operă a culturii. Înrădăcinată astfel în corp, viaţa reprezentărilor se revelă o viaţă a memoriei”. De aceea, e o eroare de a trata grupurile şi indivizii drept amnezici. De fapt, experienţele, cuvintele şi imaginile trecutului, chiar dacă par absente ca atare, nu sunt moarte, definitiv pierdute, ci doar îmbrâncite într-o zonă de umbră, subliminală. „Ele continuă să acţioneze şi să împacheteze experienţele, cuvintele şi ideile prezente”. (Moscovici, b, p. 565) în acest sens, refacem lumea observaţiei în funcţie de reprezentări, mai degrabă decât de percepţii, găsim în oameni şi în texte ceea ce ne aşteptăm să găsim, mai mult decât ceea ce vedem, impunem informaţiilor categoriile propriului nostru grup.

În cele din urmă, se pune o întrebare. Este aceeaşi care, sub diverse forme, a mai revenit de-a lungul acestor

pagini: există oare putinţa ca individul să-şi moduleze poziţia într-o dezbatere în funcţie de forţa celui mai bun argument, şi nu în funcţie de condiţionările sale psiho-fizice şi sociale? Este posibilă o autonomie relativă a raţionalităţii, care să ne permită liberul arbitru, în alte cuvinte, o decizie noninstrumentalizată de afecte, reprezentări şi ideologie? Sau care, măcar, să nu împingă obedienţa până la rutină, să-l scoată pe agent din reacţiile sale tipice, să-i limpezească alternativele şi să-i pună în mişcare, fie şi pentru o clipă, resortul amorţit al conştiinţei morale? Este oare posibil un asemenea lucru? Fără îndoială. Dacă nu ne-am putea depăşi determinaţiile înnăscute (în bine sau rău) viitorul fiecăruia ar fi previzibil, iar destinul său ar deveni un *fatum*. Or, el rămâne – cum spune Andrei Pleşu – o „cuplare întrucâtva misterioasă dintre realitatea legii şi posibilitatea actului liber înăuntrul ei” (Pleşu, p. 112). Nu altfel gândea E. Lovinescu: „Este una din demnităţile inteligenţei de a se putea desprinde de materie, de a specula peste instincte şi interese, creându-şi o ideologie, nu din simplul simţ bovaric al complementului sufletesc, ci din libera determinare a intelectului, copac înălţat drept în văzduhul învins” (Lovinescu, p. 274). Dizidenţii din era comunistă ori gânditorii ce au deschis o cale nouă cunoaşterii s-au purtat asemenea trestiei care se

mlădiază în furtună fără să se rupă ori „copacilor înălţaţi drept în văzduhul învins”. Prin urmare, se poate!

Limitele interpretării în literatură

Interpretarea literară abordată hermeneutic este o îndeletnicire care nu coboară mai jos de secolul al XIX-lea. Ea e legată de iniţiativa lui Schleiermacher de a extinde metodele cercetării textelor sacre şi asupra textelor profane, ceea ce va duce la modelul exegezei, pus la punct de Boeck şi Lanson, preconizând în esenţă: identificarea intenţiei auctoriale, descifrarea cu acribie a literalităţii, găsirea sensului global (eventual dublat de o explicare alegorică). Grefa hermeneutică va revigora critica literară, practicată până atunci mai ales sub forma comentariului liber al marilor opere ori a gloselor erudite. Secolul XX va aduce o creştere prodigioasă a producţiei de interpretări literare.

Acest fenomen de nemaiîntâlnită exuberanţă este determinat de convergenţa a o serie de fenomene, cum ar fi: problematizarea noţiunii de sens unitar (ca urmare a psihanalizei, deconstrucţiei, poststructuralismului etc.); dezvoltarea impetuoasă a teoriilor receptării, care acordă o largă iniţiativă cititorului; conştientizarea rolului esenţial

al contextului, ca inductor al perspectivelor de lectură, de fiecare dată altele; crearea unui tot mai mare număr de texte ambigue, de o autoreferenţialitate radicală, frizând ilizibilitatea, de aceea foarte incitante pentru exegeţii profesionişti; în fine, este neîndoielnic că inflaţia interpretativă a fost stimulată şi de cerinţele predării literaturii în universităţi, ca expresie a nevoii de a „disciplina” şi a „obiectiva” studiul operelor literare. În paralel, în cea de-a doua jumătate a secolului, a devenit tot mai adâncă distanţa – o adevărată prăpastie – care separă critica academică de lectura amatorului cultivat, principalul consumator de literatură, ca să nu mai vorbesc de cititorul de rând, complet înstrăinat de rafinamentul experimentelor moderne şi postmoderne.

În ultima vreme, s-au auzit voci contestatare ori îngrijorate, denunţând excesul de interpretare, atât în înţelesul calitativ, de inadecvare şi abuz metodologic, cât şi în cel cantitativ, de creştere exponenţială, fiindcă aceasta aruncă în irelevanţă genul însuşi, conform principiului că producerea în masă a unui obiect îi scade automat preţul. Jonathan Culler, unul dintre teoreticienii şi criticii americani de prim rang, se numără printre exponenţii de marcă ai protestului împotriva supralicitării interpretării în universităţi: „Există – scria el într-un

fulminant articol din 1976 – multe sarcini cu care se confruntă critica, multe lucruri de care avem nevoie spre a face să progreseze înţelegerea pe care o avem despre literatură, dar dacă este ceva care nu ne trebuie e să se facă mai multe interpretări ale operelor literare” (Culler, a, p. 254).

Tot atât de intransigent se arată într-un recent articol Hans-Ulrich Gumbrecht, care cere cercetătorilor să elimine interpretarea din practica lor profesională, întrucât ea impietează asupra libertăţii fiecărui cititor de a se servi de textul literar ca să-şi satisfacă iluzoriu dorinţele, să-şi conştientizeze propria individualitate şi să-şi exerseze imaginaţia. În condiţiile epistemologice actuale, de pulverizare a adevărurilor (acestea constituind răspunsuri la situaţii pragmatice şi cadre cognitive specifice), când încrederea în existenţa unei metode general acceptabile de a da sens textelor s-a spulberat cu desăvârşire, criticii nu-şi mai pot, în orice caz, îndeplini misiunea de mediatori, în măsură să releve şi să determine ceea ce operele literare înseamnă „realmente”. În mod ironic, Gumbrecht constată că „dacă există vreo moştenire a umanităţilor care să găsească graţie în ochii melancolici ai reprezentanţilor radicali ai Deconstrucţiei, aceasta e, desigur, Interpretarea – probabil fiindcă Deconstrucţia şi

Interpretarea împărtăşesc iluzia căutării unui adevăr substanţial, fiind însă amândouă lipsite de dorinţa de a-l găsi” (Gumbrecht, p. 376).

Cele mai redutabile obiecţii împotriva practicii interpretative instituţionalizate datează din anii ’60 ai secolului trecut şi-i aparţin eseistei americane Susan Sontag. Criticile ei, concentrate într-un veritabil pamflet: *Against Interpretation*, de numai 12 pagini, au stârnit multe controverse. Merită să ne oprim asupra acestui text inteligent, pătrunzător, exagerat nu o dată, dar care pune cu o claritate tăioasă problema limitelor interpretării în cultura contemporană.

Sontag condamnă concepţia clasică despre artă, derivată din teoria mimetică a vechilor greci, care acordă hegemonie conţinutului. Pentru ea, ideea de conţinut implică „proiectul peren, niciodată epuizat, al interpretării”, înţeleasă în sensul mai restrâns, de „act mental conştient, care ilustrează un anumit cod, anumite reguli”, şi nu în cel larg, preconizat de Nietzsche („Nu există fapte, ci numai interpretări”). În esenţă, interpretarea constă în a „traduce” semnificaţia pentru cititori: X înseamnă de fapt A, Y înseamnă de fapt B etc. Dacă stilul ei tradiţional, „deşi insistent, era respectuos”, stilul modern ar fi „agresiv şi lipsit de pietate”, plin de

dispreţ faţă de aparenţe, faţă de forme. Ceea ce-i interesează pe cei mai mulţi critici de azi este doar conţinutul latent, camuflat îndărătul conţinutului manifest, aşa cum preconizează „cele mai respectate şi influente doctrine moderne, cele ale lui Marx şi Freud”.

Eseista americană admite că, în anumite contexte culturale, interpretarea poate juca un rol eliberator, contribuind la reîmprospătarea şi revizuirea valorilor, la „evadarea din trecutul mort”. Însă în alte contexte culturale – iar epoca noastră este un exemplu edificator – „ea este reacţionară, impertinentă, laşă, sufocantă”. Calificativele sunt extrem de severe, exprimând o indignare explozivă. Dar care e justificarea lor, ce o nemulţumeşte pe Sontag într-o atât de mare măsură? „Asemenea gazelor din ţevile de eşapament ale automobilelor şi din coşurile marii industrii care poluează atmosfera urbană, efuziunile interpretărilor contemporane ale artei ne otrăvesc sensibilităţile. Într-o cultură a cărei dilemă ajunsă deja clasică o constituie hipertrofia intelectului în dauna energiei şi a aptitudinilor senzoriale, interpretarea este răzbunarea intelectului asupra artei”. Mai mult, ea este „răzbunarea intelectului asupra lumii”.

Şi aceasta în două sensuri. Mai întâi, prin castrarea operei, prin „sărăcirea” ei, căci, reducând-o la conţinut, „o

îmblânzim”, „facem ca arta să devină docilă, obedientă”. Îndeosebi în literatură e foarte răspândit „refuzul filistin de a lăsa în pace opera de artă”, căutându-i-se cu tot dinadinsul semnificaţii ascunse. Cărţile lui Kafka au fost supuse astfel „unui adevărat viol în masă de către un mai puţin de trei armate de interpreţi”: unii le-au citit ca pe o alegorie socială (studii de caz ale frustrărilor şi absurdităţii birocraţiei moderne), alţii ca pe o alegorie psihanalitică („dezvăluiri disperate ale spaimei în faţa tatălui, anxietăţi de castrare, sentimentul propriei neputinţe, starea de sclav al propriilor vise”) ori ca pe o alegorie religioasă (speranţa compensatorie a unei judecăţi divine reparatorii). Al doilea mod de „răzbunare” a intelectului, în fapt, altă faţă a supralicitării conţinutului, o constituie abandonul interesului pentru formă. Interpretarea vrea să înlocuiască arta prin „altceva”, am spune, folosind un cuvânt pe care Sontag îl evită, vrea să „demitizeze”, să descopere semnificaţii nebănuite, uneori ignorate chiar de autori. În felul acesta, ea scapă însă esenţialul: contemplarea operei, „descrierea cu adevărat adecvată, precisă şi iubitoare a aparenţelor”, plăcerea senzuală a lecturii sau a privirii.

De fapt, susţine eseista, „o mare parte din arta contemporană poate fi înţeleasă ca fiind motivată de o fugă

din faţa interpretării”. Spre a scăpa de mania căutării de dedesubturi, ea renunţă pur şi simplu la conţinut, or fără conţinut nu mai există nici interpretare. Strategiile defensive sunt diverse: arta poate deveni parodică sau abstractă sau decorativă sau nonartă. Dintre toate modalităţile acestea, caracteristică mai ales picturii moderne pare a fi tendinţa spre abstracţionism. Dar şi poezia, începând cu marile experimente franceze, de la simbolism încoace, prin introducerea în poem a tăcerii şi valorizarea magiei cuvântului, a încercat să evite „acapararea brutală de către interpretare”, în această direcţie, e citată ca adevărată „revoluţie a gustului” detronarea lui Eliot şi ascensiunea lui Ezra Pound.

În afara avangardismului programatic, cu experimentările lui formale, un alt mijloc de a lupta împotriva degradării artei de către interpretare l-ar reprezenta crearea unor opere „a căror suprafaţă să fie atât de unificată şi de curată, al căror avânt să fie atât de rapid, a căror adresă să fie atât de directă, încât opera să poată fi… exact ceea ce este”. După părerea autoarei, anumite filme (regizate de Bergman, Truffaut, Antonioni, Cukor, Hawks etc.) ar avea darul, în mai mare măsură decât operele aparţinând altor arte, să ilustreze aceste calităţi, cuprinse sub conceptul de „transparenţă”, în

sensul de „luminozitate a obiectului în sine, a obiectelor ca atare”. Punerea în evidenţă a transparenţei, „cea mai înaltă, cea mai eliberatoare valoare în arta – şi critica – de astăzi”, impune analize care să „dizolve consideraţiile asupra conţinutului în cele asupra formei”. „Lucrul de care cu siguranţă nu avem nevoie acum este o asimilare şi mai profundă a Artei în Gândire sau (şi mai rău) a Artei în Cultură”. Pentru că „toate condiţiile vieţii moderne – plenitudinea ei materială, intensa aglomerare – converg spre a ne toci facultăţile senzoriale… important acum este să ne recâştigăm simţurile. Trebuie să învăţăm să vedem mai mult, să auzim mai mult, să simţim mai mult”.

După toate acestea, concluzia se desprinde limpede: „Sarcina noastră nu este să găsim maximum de conţinut într-o operă de artă, şi cu atât mai puţin să stoarcem mai mult conţinut din opera care există deja. Sarcina noastră este să reducem conţinutul astfel încât să vedem lucrul însuşi… Funcţia criticii ar trebui să fie aceea de a ne arăta cum este ceea ce este şi chiar că este ceea ce este, mai degrabă decât să ne arate ce înseamnă”. Şi, în fine, o ultimă propoziţie care sună nu atât ca o încheiere rezumativă a unei argumentaţii, cât ca o recomandare şi o lozincă: „În locul unei hermeneutici avem nevoie de o erotică a artei” (Sontag, p. 13 – 25).

Perspectiva antiintelectualistă a eseistei americane are meritul de a atrage atenţia asupra formei şi de a pleda în favoarea laturii senzuale a receptării. Este o reacţie oportună în măsura în care încearcă să restabilească un echilibru momentan ştirbit. Dar are şi calitatea de a valoriza, într-o civilizaţie tot mai sufocată de artefacte, un soi de naturism împrospătător, de obârşie nietzscheană, foarte vehement, dar capabil de anumite proprietăţi terapeutice. Totuşi, autoarea exagerează în două privinţe: neagă foarte apăsat importanţa conţinutului – eroare tot atât de impardonabilă ca şi cea pe care o denunţă: negarea formei – şi contestă în totalitate rolul interpretării, atât în funcţia ei de mediere, cât şi în cea de demitizare.

Însă, mai întâi, a pune problema excluderii din artă, îndeosebi din literatură, a conţinutului, adică a eliminării ideilor şi semnificaţiilor, dar şi a povestirii, a personajelor, decorului etc., este nu doar utopic, ci şi aberant. În ce priveşte cel de-al doilea punct, reiau un lucru pe care l-am mai spus: interpretarea, în sensul larg şi generic al termenului, este o componentă necesară a înţelegerii, care se insinuează în tot ce gândim ori săvârşim, în conversaţiile cotidiene, în lectură, vizionarea de filme, în cercetare şi activitatea profesională etc. Ca atare, parafrazând o maximă celebră a Şcolii de la Palo Alto („Nu

e posibil să nu comunicăm”), aş spune că e cu neputinţă să nu interpretăm.

Dar chiar dacă luăm termenul în sensul restrâns, nu de act de vorbire, ci de discurs structurat, vizând, de pildă, practica elucidării operelor literare şi artistice, cercetarea în ştiinţele naturii sau cele umane etc., şi chiar dacă recunoaştem că folosirea interpretării e uneori excesivă ori fastidioasă, tot nu putem cădea de acord cu soluţiile radicale propuse de Sontag sau Gumbrecht. Extremismul lor le face inaplicabile.

Recomandarea de reeducare a senzorialităţii este bine-venită, dar ea nu trebuie să reclame renunţarea la reflecţie critică. De altfel, chiar dacă s-ar osteni să scape de tensiunea uneori greu suportabilă a dialogului său interior, intelectualul zilelor noastre nu are cum să-şi anuleze impulsul spre problematizare. Ca unul care şi-a pierdut de mult inocenţa, el e inexorabil înclinat să suspecteze, să pună întrebări, să ia în considerare alternativele.

Pe de altă parte, jocul concurenţial al interpretării a ajuns în societatea noastră, inclusiv şi în mod privilegiat în seminarele de literatură, o practică inerentă, sancţionată de sistem, deci imposibil de urnit fără schimbări majore. Starea de haos metodologic şi de scepticism cu privire la

validitatea rezultatelor nu înseamnă însă, cum arată îndreptăţit Marcel Corniş-Pop, citându-l cu rectificări pe Stanley Fish şi cu aprobare pe Paul de Man, că ar fi nevoie să imaginăm reîntoarcerea criticii la „un vis al metodei baconiene, la o «mare naraţiune» renovată… care să furnizeze un model de «raţionalitate generală» întemeiată pe o ignoranţă la fel de generală a contingenţelor”. Ceea ce lipseşte azi „este o interpretare adecvată a interpretării, o centrare teoretică şi critică pornind de la modalităţile de producere şi de receptare ale înţelesului şi valorii anterioare stabilirii lor – implicaţia fiind aceea că această stabilire este îndeajuns de problematică pentru a pretinde o disciplină autonomă de investigaţie critică” (Corniş-Pop, p. 27).

Această „disciplină autonomă de investigaţie critică” nu există nici acum, mulţi ani după ce Paul de Man a scris fraza citată, încât, în cazurile dificile, suntem siliţi să ne descurcăm pe cont propriu. Dar ce înseamnă „caz dificil”? Ross Chambers consideră că „nu există lectură a unui text (în sensul literar al termenului) fără dificultate, că dificultatea e constitutivă actului de lectură, dacă acesta nu constă în absorbirea cititorului naiv în universul unui roman de aventuri sau al unui cineroman”, ci presupune interpretare, altfel spus, construirea unui sens (Chambers,

p. 82). Într-un înţeles mai specific, textele dificile sunt însă cele care pun probleme de comprehensiune chiar cititorului profesionist, din cauza lexicului insolit, a predicaţiilor bizare, a sintaxei contorsionate, a incoerenţei textuale ori, îndeosebi datorită reunirii agresive, a tuturor acestor componente.

În prezentarea larg acceptată a poeziei moderne pe care a propus-o Hugo Friedrich, este subliniat insistent faptul că Rimbaud, Mallarmé şi urmaşii lor au explorat diverse strategii ale obscurizării textului, spre a scăpa de o popularitate nedorită, dar şi pentru a căuta absolutul unui „act originar de creaţie a limbii”. Ei au revoluţionat „normalitatea” scrierii literare, „acea stare a sufletului şi a conştiinţei care permite asimilarea… unui text de Goethe sau poate şi de Hofmannsthal”. Noua poezie „nu se mai află în spaţiul de rezonanţă a societăţii”, ci „a intrat în opoziţie cu lumea contemporană, ocupată de asigurarea economică a vieţii, a devenit expresia regretului faţă de descifrarea ştiinţifică a lumii şi lipsa de poezie a mediului oficial”. Ea „se manifestă printr-o libertate de expresie nelimitată”, împingând refuzul tabu-urilor până la nesocotirea cerinţelor minimale de lizibilitate, până la complacerea în obscur şi extravagant. Iar modul cel mai exact de a o descrie e prin „categorii negative” (Friedrich,

p. 14 – 15).

George Steiner subliniază, la rându-i, că, „până la criza modernistă, de departe cea mai mare proporţie de «dificultăţi» din literatura occidentală era referenţială. Ea putea fi rezolvată prin recursul la contextul lexical şi cultural (un cititor sau un ascultător «omniprezent» nu ar avea nicio senzaţie de dificultate, în «biblioteca completă» pot fi găsite toate răspunsurile)”. De la 1880 înainte, deci de la Rimbaud şi Mallarmé, lucrurile s-au schimbat radical. Dând drept exemplu un poem al lui Paul Celan, Steiner demonstrează că perplexitatea cititorului nu derivă din existenţa unor „cunoştinţe ezoterice (nici) dintr-o neclaritate a argumentului filosofic. Cuvintele în sine sunt extrem de simple. Cu toate acestea, ele nu pot fi elucidate prin referire publică. Nici poemul, în general, nu va admite nicio singură parafrază”. În ultimă instanţă, ar fi la mijloc „cu mult mai mult decât o strategie poetică”, ar fi vorba de o ilustrare a „revoltei literaturii împotriva limbii – comparabilă, dar poate mai radicală decât oricare alta care a avut loc în arta abstractă, în muzica atonală şi aleatorie” (Steiner, b, p. 224 – 227).

Un simptom caracteristic al acestei „revolte” îl constituie relativizarea noţiunii de „sens”. Constituent esenţial al inteligibilităţii textuale, sensul nu este doar

sustras posturii sale centrale şi nu doar ambiguizat până la indeterminare, ci scos de-a dreptul din joc. Poemului nu i se mai pretinde să însemne ceva, ci să sugereze ori să arate. Pe această linie, Eliot observa că există autori cărora sensul „le pare de prisos şi prevăd posibilităţi de intensitate poetică născându-se din renunţarea la sens" (Friedrich, p. 14). I.A. Richards susţinea că „poezia poate să fie vidată pur şi simplu de sens, ca să nu mai vorbim de gândire, aproape chiar şi de structură senzorială (formală), şi totuşi să atingă culmile cele mai înalte" (Richards, p. 135). În acelaşi spirit, Montale declara cu umor că „nimeni nu ar scrie versuri, dacă problema poeziei ar fi să te faci înţeles". De vreme ce aşa stau lucrurile, este evident că interpretul îşi pierde vremea încercând să raţionalizeze ceea ce, în mod deliberat, nu e doar absurd, ci şi inexplicitabil. De aceea, cunoaşterea unui poem modern „presupune – după Friedrich – dificultatea sau imposibilitatea înţelegerii, ca o primă caracteristică a voinţei sale stilistice" (Friedrich, p. 15).

Dar şi unii postmoderni văd lucrurile la fel. De pildă, opera de artă a „capitalismului târziu", care pentru Fredric Jameson echivalează cu postmodernismul, este eterogenă şi discontinuă, „devenind tot mai mult un soi de sac de umplutură sau o debara, în care sunt depozitate

subsisteme dezarticulate, materie primă la nimereală şi impulsuri de toate felurile” (Jameson, p. 31). Ca şi Roland Barthes, care avertiza încă din 1971 că textul modern este plural şi că „el răspunde nu unei interpretări, oricât de liberale, ci unei explozii, unei diseminări” *(apud* Liviu Petrescu, p. 94), Jameson considera că textul postmodern e „o structură sau o desfăşurare de semne care rezistă oricărui sens, a cărui logică internă constă din excluderea apariţiei unor teme ca atare” (Jameson, p. 91).

Între „dificultatea” şi „imposibilitatea” evocate de Friedrich, distanţa e mare. „Dificultatea” poate fi principial depăşită de un cititor competent, dispus la un efort răbdător. Ross Chambers propune, spre exemplu, ca mod de lucru, două proceduri: o recuperare a sensului printr-un act de recontextualizare care să-l facă verosimil sau o insinuare în procesul însuşi al scriiturii, repetându-i cumva fazele; într-un soi de joc fără sfârşit. Prin urmare, ar fi la mijloc ori afirmarea autorităţii cititorului, în speţă, a unei enciclopedii culturale presupuse a şti mai multe despre text decât textul propriu-zis, ori mimarea travaliului de producţie textuală, ca şi cum cititorul ar deveni subiectul simbolic al operei. Prima opţiune a fost mult timp preferată de critica rimbaldiană: astfel, o serie de fragmente din *Illuminations* au fost explicate ca „viziuni de

iluminat”, ca „halucinaţii de drogat” sau ca „alegorii”. Opţiunea a doua, predominantă în ultimele decenii, ar implica citirea textului „la firul ierbii”, în textura sa, „cu incompatibilităţile pe care le determină, dar de asemenea cu reţelele care-l construiesc şi pulsiunile fantasmatice care-l traversează” (Chambers, p. 88). Există desigur, pe lângă „recontextualizare” şi „mimarea actului scriiturii”, şi alte modalităţi de a performa textele dificile, legate, în genere, de diverse variante ale exegezei, de care însă nu mă pot ocupa aici.

Dar dacă înţelegerea e „imposibilă” (o poezie „letristă” sau una într-o limbă născocită ad-hoc, cum au produs, ca să se amuze, Gottfried Benn ori Nina Cassian)? Fără înţelegere, evident, nu mai putem discuta de interpretare. În cazul textelor care „privatizează” limbajul până la a-l face ininteligibil tot ce putem întreprinde este un „exerciţiu de lectură” (urmărind ritmica sonorităţilor ori vagile sugestii degajate de anumite cuvinte sau sintagme, ceea ce seamănă cu „erotica” de care vorbea Susan Sontag).

„Expresivitatea involuntară” ca alibi

Pare curios că majoritatea criticilor care vorbesc de

sens, între ei şi Friedrich, Steiner, Chambers, amintiţi mai sus, îi neglijează un aspect crucial: anume, caracterul hibrid, faptul că sensul se originează atât în materia operei, cât şi în intervenţia complice a cititorului, criticului sau interpretului. În cazul specific al poeziei, receptorul care doreşte să analizeze sensul e ţinut să se oprească la câţiva ingredienţi principali: cuvintele (pe cât posibil epurate de uzurile comune şi privilegiind conotaţiile personale asupra denotatelor colective); imaginile (provenind, de regulă, din predicaţii insolite, depărtate sau foarte îndepărtate de stereotipurile aflate în memoria obştească); muzicalitatea (organizarea formală ritmată, nu neapărat rimată); emoţia (ca atitudine, pulsiune, afect); în fine, să conceptualizeze tendinţa coagulantă, mai mult ori mai puţin străvezie, care subîntinde parcursul textual. Recitind textul, căci interpretarea este totdeauna recitire, receptorul construieşte ipoteze din ce în ce mai cuprinzătoare asupra conţinutului, într-o negociere delicată şi laborioasă, în care latura obiectivă a potenţialului semantic se confruntă cu perspectiva sa subiectivă. Rolul receptorului e crucial în ponderea acordată fiecărei componente şi în configurarea ansamblului. De aceea, vorbirea despre sens, fără a-l lua în seamă pe interpret, reaminteşte de o epocă

antepragmatică, în care conceptul era privit ca o entitate modelată de autor, localizată de el în subteranele operei, de unde trebuia extrasă spre a fi adusă la lumină.

Am văzut că mulţi cred că poezia poate plăcea şi dacă nu e înţeleasă, dacă sensul ei rămâne abstrus. Satisfacţia estetică e desigur, în asemenea cazuri, unilaterală, de ordin muzical ori imagistic ori de natura unei sugestii difuze. Însă misterul produce totdeauna efect, iar termenul „a plăcea” nu impune hotare rigide. Mai adaug faptul că goana modernă de a răsturna toate reperele tradiţionale face ca până şi nonsensul să fie agreat, în credinţa că tocmai opacitatea lui impenetrabilă ar fi fecundă şi incitantă.

Un alt fapt vrednic de subliniat este că, în cazul interpretării textelor de autoreferenţialitate radicală, problema nu rezidă doar în dificultatea de a înţelege ceva, ci, uneori, şi în facilitatea de a înţelege prea mult. Ni se întâmplă să proiectăm în poezia unui autor despre care toată lumea vorbeşte un surplus de sens, în vreme ce acordăm o slabă atenţie unui volum admirabil, scris de un anonim, pe care însă nu ni l-a recomandat nimeni. Îndeosebi capacitatea de a stoarce semnificaţii şi a îmbogăţi cu propria noastră avuţie intelectuală un text, altminteri banal ori schematic, dar care simulează cu

pricepere că spune ceva important, e revelatoare pentru mecanica autoamăgirii. Aşa cum traversează momente de impas, când nu e în stare să-şi găsească obiecte capabile s-o excite, interpretarea are şi ceasurile ei faste, de efervescenţă productivă, când investiţia imaginară e pusă în mişcare de senzaţia descoperirii unei voci lirice autentice. Impresia poate fi falsă, dar ceea ce contează este angajamentul pasional al criticului sau interpretului. Contează că el umple cu sens golurile semantice, că se lansează în nesfârşite comentarii stârnite de rostirea oracolară, de încredinţarea că există un nucleu ontologic dur, de adulmecarea aţâţătoare a unui nonspus esenţial.

Într-un excelent studiu, din 1978, asupra lui Nichita Stănescu, Eugen Negrici a demonstrat exemplar în ce largă măsură evaluarea superlativă a poetului avea la origine complicitatea criticilor, care „au proiectat valuri de supoziţii asupra textelor şi nu s-au putut abţine să-şi furnizeze… iluzia descifrării unor universuri”. Colaborarea cu poetul a mers „până la a distinge (echivalându-le, de fapt, cu propriile proiecţii) sensuri subtil metafizice în texte de o cerebralitate ruinată, cu punctul de plecare într-o înţelegere adesea după ureche a unor concepte… Criticii nu au citit texte, ci au citit în texte, nu altfel decât cei ce se îndeletnicesc cu ghicirea în măruntaie de pasăre, în palmă

sau în vise”. Ideea e clară: inventează, altfel spus, îşi pune fantezia în stare de exuberanţă cine este dispus să caute cu fervoare şi tenacitate. În cuvintele lui Negrici: „Poţi să întrezăreşti neînchipuit de multe, în măsura în care textul (în sens general) te îmbie prin ceva şi eşti mânat de credinţă, de o credinţă fără preget, că acolo se află, cu adevărat, ceva de descoperit” (Negrici, p. 293 – 295).

Una dintre lecţiile acestei analize lucide (cu atât mai meritorii, cu cât apărea într-o perioadă în care funcţiona deja un „mit Nichita”) e că nimic nu devorează mai ireparabil o carieră poetică decât consacrarea oficială, în adevăr, ostracizarea suferită de un Leonid Dimov, Mircea Ivănescu, Emil Brumam, Şerban Foarţă sau Ana Blandiana s-a dovedit cu mult mai prielnică poeziei. Însă semnificaţia cazului studiat de Negrici depăşeşte cu mult exemplul local al poetului şaizecist (de altfel foarte talentat, cum pe drept insistă criticul, însă risipitor cu darurile lui native, constrâns de circumstanţe să se manierizeze şi să accepte compromisuri).

Fenomenul „expresivităţii involuntare” este de o mare relevanţă. El constituie nu numai o sursă de revitalizare a unor texte concepute cu destinaţii nonestetice, ci devine şi pretextul unei forme privilegiate de euforie interpretativă, un veritabil dezmăţ al atribuirii

de sens, până la un punct productiv, dar de la un moment înainte, frivol, şi, mergând mai departe, de-a dreptul dăunător. Chestiunea principală nu e că datorită unui stil care „dă bine” şi „sună adânc” un poet mediocru poate fi transformat într-o celebritate. Scrierea eliptică, ambiguă, ceremonială, cu simulări de profunzimi intelectuale (căci, aşa cum romanticii afişau tristeţea, azi „se poartă cognitivul”) etc., toate acestea pot iluziona o vreme, însă, până la urmă, „selecţia naturală” intervine terapeutic şi reechilibrează canonul.

Problema fundamentală este alta. Ea constă în capacitatea interpretării de a divaga, de a specula dincolo de obiect, într-o logică mai mult oportunistă decât curat estetică, de a zburda în afara câmpului semantic pe care ar avea obligaţia să-l parcurgă şi să-l ordoneze. De-aici întrebări pe care nu le putem ocoli: cum se explică escapadele interpretării în marginal şi derizoriu în locul focalizării pe esenţialitate? dar uşurinţa cu care se pretează tendinţelor de suprasolicitare? de ce „expresivitatea involuntară” serveşte ca alibi, nu doar spre a readuce în perimetrul valorii şi al interesului public opere susceptibile de a interesa, dar nebăgate în seamă, ci şi pentru a croi piedestale imposturii? de ce tocmai interpretarea, menită să ne ajute a rămâne în drumul

adevărului, alegând ce e probabil ori acceptabil într-o situaţie dată, de ce tocmai ea se aruncă în arbitrar şi se lasă victimizată de ideologie? de ce nu-şi împlineşte sarcina de a constitui un demers corectiv al înţelegerii?

Se întâmplă foarte frecvent ca textele să fie folosite în mod nerecomandabil, potrivit capriciilor gustului ori intereselor subiectului, indiferent de semnificaţia lor contextuală ori de destinaţia lor primară. Modalitatea, atât de răspândită, a iresponsabilităţii faţă de cuvântul altora se explică prin multiple cauze (ceea ce nu o scuză!): nevoia de autojustificare, dorinţa de a combate o teză sau un adversar, vanitatea demonstrării propriei excelenţe, o anume propensiune frivolă etc. Ciopârţirea mesajelor prin îmbucătăţire şi colaj ori falsificarea lor pe de-a-ntregul rimează, în principiu, sau cu ignoranţa, pentru că numai cel puţin instruiţi nu au sentimentul valorii cuvintelor, sau cu reaua-credinţă, pentru că cei ce n-au în genere scrupule n-au cum să se sinchisească de molestarea unor „simple" texte. Caracteristic vremii noastre e că avem surpriza amară de a vedea adesea cum cele mai grave folosiri pretextuale ale textelor ori răstălmăciri ale sensului lor sunt apanajul unor intelectuali străluciţi, dominaţi de dorinţa autoafirmării ori de resentimente pătimaşe. Exigenţa citării exacte e departe de a fi doar o normă

filologică, este, dacă ne gândim bine, o regulă fundamentală a civilizaţiei, iar încălcarea ei grosolană în epoca noastră arată cât de jos coborâm câteodată.

Între „uzul liber”, interpretare şi „suprainterpretare”

Am mai vorbit în această carte de distincţia introdusă de Eco între utilizarea *ad libitum* a unui text şi interpretarea lui. În versiunea sa, „utilizarea” nu e un derapaj decât pe jumătate, fiindcă dacă, pe de o parte, recurge la surse extratextuale spre a lămuri semnificaţia textului, în schimb, pe de altă parte, se supune unor reguli obiective de validare, ca şi interpretarea. Deosebirea este că „utilizarea” explică textul pe baza unor elemente exterioare lui, pe când interpretarea se întemeiază pe un examen atent şi sistematic al structurilor sale semantico-sintactice. Exemplul dat de Eco se referă la *Scrisoarea furată* a lui Edgar Allan Poe, pe care Derrida o interpretează în funcţie de datele textului, în vreme ce Maria Bonaparte, fidelă discipolă a lui Freud, o interpretează prin referire la biografia autorului. În acest caz, Derrida e cel care face, propriu-zis, interpretare, întrucât determină intenţionalitatea textuală *(intentio*

operis), pe când Maria Bonaparte uzează de text ca să extragă inferenţe în legătură cu viaţa privată a lui Poe (Eco, d, p. 35).

Ca „stimul imaginativ”, „utilizarea” poate da însă loc celor mai neaşteptate şi provocatoare abordări textuale, de la formele blânde şi consensuale ilustrate mai sus de Maria Bonaparte până la formele cele mai aberante şi devastatoare ale răstălmăcirii. În adevăr, uzul liber nu impune restricţii, este deschis spre toate punctele cardinale, manipulativ prin excelenţă şi guvernat de capriciile ori de idiosincraziile subiectului, în schimb, interpretarea corectă, cum am arătat, implică fidelitatea faţă de obiect, obligaţia de argumentare a aserţiunilor şi de acceptare a controlului interpersonal. Fireşte, aplicarea acestor clauze poate stârni controverse deoarece fiecare dintre ele trimite la conţinuturi şi modalităţi care trebuie ele însele definite. Spre a evita o regresie fără sfârşit, cel mai cuminte este să evităm o lungă, istovitoare şi complexă anchetă, al cărei rezultat ar fi oricum extrem de friabil, şi să dăm calificativelor sensul lor comun, fără a încerca să precizăm ce e şi cum se manifestă „fidelitatea faţă de obiect” ori ce înseamnă „a argumenta convingător”. De fapt, dacă nu ne-am irosit fără speranţă bunul-simţ, înţelegem cu toţii ce vrea să spună „fidel” şi ce

implică adjectivul „convingător”.

După cum ştim, Umberto Eco şi-a făcut debutul fracasant în arena teoriei literare cu *Opera deschisă* (1962), carte care promova iniţiativa interpretativă a cititorului, legitimând o evadare bine-venită din atmosfera stătută a exegezei academice. În ultimele trei decenii, în faţa amplificării exagerate a „drepturilor” conferite receptării, ca şi a erodării constante a noţiunii de „autor” şi a relativizării celei de „sens”, semioticianul italian a început să se preocupe tot mai mult de o reechilibrare a raporturilor de cooperare autor-operă-destinatar. În introducerea la *Limitele interpretării* (1990), el scria: „În decursul ultimilor treizeci de ani, mulţi s-au avântat prea mult pe versantul iniţiativei interpretului.

Problema acum este să nu ne avântăm în sensul opus, ci să subliniem încă o dată faptul că oscilarea balanţei nu poate fi eliminată. La urma urmei, a spune că un text este, potenţial, fără sfârşit nu înseamnă că orice act de interpretare poate avea un scop nobil şi bine-venit. Până şi deconstructivismul cel mai radical acceptă ideea că există interpretări care sunt inacceptabile şi clamoroase. Asta înseamnă că textul interpretat impune interpreţilor lui nişte restricţii” (Eco, d, p. 15).

Pe aceeaşi linie se situează şi conferinţele ţinute de

Eco în cadrul seminarului organizat la Cambridge, în 1990, cu participarea lui Richard Rorty, Jonathan Culler şi Christine Brooke-Rose, consacrate temei „interpretare şi suprainterpretare”, de care am amintit deja în această carte, în cele trei intervenţii ale sale, Eco îşi argumentează aici opoziţia faţă de cei ce se autorizează de la teoria „semiozei nelimitate” a lui Peirce, ca să conchidă că „interpretarea nu are criterii”, că, de fapt, nu există lecturi corecte, ci doar „lecturi subiective”. În acest scop, polemizează spiritual cu avocaţii ermetismului, „adepţi ai vălului”, ori cu cei ce atribuie iresponsabil semnificaţii globale pe baza unor indicii irelevante sau marginale. Între intenţia autorului (greu de descoperit şi adesea fără pertinenţă) şi intenţia interpretului (operând arbitrar, în numele dorinţelor şi intereselor proprii), mai rămâne loc pentru o a treia posibilitate – intenţia operei (vizând proprietăţile sintactico-semantice ale textului, care configurează timpul sensului şi fixează limite interpretărilor legitime). Conjecturile în legătură cu *intentio operis* trebuie să fie verificate în funcţie de un principiu de „coerenţă” (observaţiile să se integreze viziunii ansamblului) şi de un altul de „economie” (criticul să nu cadă într-un exces de uimire ori de suspiciune, atribuind un destin fiecărui detaliu ori căutând

dedesubturi misterioase celor mai obişnuite contiguităţi ori similitudini).

În dezbaterea care a urmat conferinţelor sale, Eco a întâmpinat două tipuri de obiecţii. Unele, din partea lui Rorty, îi reproşau tocmai deosebirea dintre uz şi interpretare, făcând tot posibilul „ca să-i minimalizeze importanţa”. În esenţă, Rorty neagă existenţa unei structuri simbolice obiective, altfel spus, a unei „naturi” a textului. Ceea ce putem cunoaşte nu sunt decât „descrieri” ale lui, *pe care le întreprindem potrivit scopurilor noastre. De aceea, ideea de a controla interpretarea în funcţie de principiul coerenţei pare totalmente naivă, căci „coerenţa textului nu e ceva pe care el îl posedă înainte de a fi fost descris.

Coerenţa survine când cineva „găseşte ceva interesant de spus despre un grup de semne sau de zgomote, un mod de a descrie acele semne şi acele rumori pe care le pune în relaţie cu unele dintre celelalte lucruri despre care simţim nevoia să vorbim” (Eco, e, p. 90).

Pragmatismul subiectivist al lui Rorty, în pofida vervei sprintene şi colocviale cu care este ambalat, sună fals şi, în orice caz, rămâne foarte superficial. În adevăr, e greu de înţeles cum ne înţelegem dacă fiecare defineşte lucrurile care ne înconjoară în felul său specific. De vreme

ce obiectele n-au o „natură” proprie, caracterizându-se doar ca „descrieri” în funcţie de scopurile noastre, cum se explică faptul că unele texte ne apar la fel tuturor, iar altele extrem de diferit? Unanimitatea de păreri este legată doar de o coincidenţă a intereselor şi dorinţelor? în acest caz, pe ce se reazemă această coincidenţă, care depăşeşte graniţele de rasă, clasă, sex, vârstă, instrucţie etc? Şi, în altă ordine de idei, de ce simţim uneori o rezistenţă surdă a textului, care dă senzaţia că se „opune”, pur şi simplu, demersului nostru interpretativ?

Mai consistente şi dând realmente de gândit sunt obiecţiile ridicate de Culler. El apără noţiunea de „suprainterpretare”, pe care Eco, în intenţia de a limita „evantaiul interpretărilor admisibile”, voia s-o scoată din joc. Interpretarea – afirmă Culler – „e interesantă numai când e extremă. Interpretarea moderată, aceea care articulează un consens, oricâtă valoare poate să aibă în anumite împrejurări, e de interes scăzut”. Interpretările moderate – şi e semnificativ că autorul american nu-şi pune niciun moment problema justeţei lor – ar avea un ecou mai mic, deoarece sunt de obicei socotite „puţin convingătoare sau redundante, irelevante, plicticoase”. Doar dacă ele sunt „extreme”, în alte cuvinte, dacă pun întrebări pe care textul nu le încurajează, dacă „sar peste

cal”, dacă suprasolicită locurile textuale unde pare că nu mai e nimic de spus, dacă uzează şi de „un strop de paranoia”, atunci de-abia devin atrăgătoare. Pentru cine? Evident, pentru cei 1 % care se ocupă de critica literară şi au un rol determinant în fixarea canonului. În această perspectivă, ar fi o erezie să credem că toate întrebările pe care se cade să le punem într-o exegeză trebuie să-şi aibă neapărat sursa în text. Şi n-ar trebui să ne mirăm defel că „multe dintre formele cele mai interesante ale criticii moderne nu se întreabă ce anume are opera în minte, ci ce anume ea uită, nu ceea ce spune, ci ce dă drept scontat” (Eco, e, p. 102 – 113).

Prefaţatorul italian al cărţii conţinând dezbaterea de la Cambridge, Stefan Collini, observă că, apărând cu căldură suprainterpretarea, Culler pare să aibă în vedere o dilemă actuală a studiilor literare. Ea derivă din faptul că „operele tradiţional canonice au fost deja amplu studiate”, ceea ce-i stânjeneşte pe tinerii cercetători dotaţi şi ambiţioşi. Căci, pe de o parte, ei sunt împinşi să renunţe la abordarea unor sarcini importante istorico-literare sau editoriale, fiindcă acestea sunt considerate minore sau marginale. Dar, pe de altă parte, reexplorarea marilor texte, deşi tentează ca un magnet, nu constituie o alternativă decât cu condiţia de a produce interpretări

sensibil distanţate de cele deja disponibile. În climatul actual, este limpede că noile exegeze, oricât ar fi de bine făcute şi inteligente, nu pot propulsa cariere de succes decât dacă ies din tiparele consacrate, dacă sunt originale, dacă aduc noutăţi sau formulări provocatoare (*ibidem*, p. 22). Ceea ce spune Collini mi se pare exagerat pentru că mediul academic e încă definisabil mai mult prin inerţie decât prin gustul inovaţiei, iar ce omite Collini, ca şi, de altfel, Culler, este că voinţa de a căuta cu orice preţ perspective interpretative ieşite din comun şi extravagante conduce cel mai adesea la eşec.

Şi, cu toate acestea, cine ar putea contesta că regula majorităţii riscă să omoare singularităţile norocoase, care asigură progresele decisive? Oare excepţiile admirabile, necesarmente rare, nu justifică, până la urmă, suprainterpretarea? Are mai mare importanţă faptul că ea se dovedeşte de o sută de ori aberantă sau că măcar o dată, o singură dată, e în stare să schimbe regula de joc şi să deschidă orizonturi fecunde? Este evident că aporia nu poate fi rezolvată printr-o soluţie de tip ori/ ori. Ca şi în cazul descoperirilor ştiinţifice, faptul că o ruptură a paradigmei dominante survine din când în când nu justifică dispreţuirea prescripţiilor ei în cazurile obişnuite. Dar cum să facem diferenţa? Ne-ar trebui o minte proaspătă, o

disponibilitate intelectuală şi un soi de „tact” extraraţional care nu sunt date oricui. Şi atunci cum să ştim dacă cel ce sfidează e un impostor sau un performer cu totul remarcabil? Ca şi în alte situaţii similare, nu există o reţetă. Putem spera, oricum, în lucrarea corozivă a timpului, care mijloceşte a posteriori, prin „selecţie naturală”, recunoaşterea excepţiei (dar oare aceasta confirmă regula, aşa cum se spune?).

Suprainterpretarea cabalistică. Infinitatea sensului

Un exemplu excepţional de suprainterpretare îl găsim în scrierile cabalistice. După cum se ştie, Cabala (textual = tradiţii ezoterice) este denumirea unui curent mistic, intens propagat îndeosebi între secolele al II-lea şi al XVIII-lea în rândurile comunităţilor evreieşti din diaspora. Potrivit descrierii făcute de Gershom Scholem, orientarea sa era principial potrivnică austerităţii rigoriste a iudaismului rabinic. Dacă tendinţa constantă a rabinatului a constituit-o totdeauna apărarea „purităţii lui Dumnezeu”, prin respingerea hotărâtă a oricăror vestigii de limbaj mitic şi antropomorf, cabaliştii, mai sensibili la cerinţele oamenilor simpli, au creat un bogat tezaur de

imagini şi simboluri, înfăţişând „lumea secretă şi viaţa ascunsă a divinităţii”. Unei gândiri raţional-discursive i-au opus o gândire plastic-simbolică. Spre a nu intra în conflict cu reprezentanţii cercurilor puritane şi ortodoxe, ei s-au străduit să-şi strecoare inovaţiile, cu precauţie, printre comentariile Torei, deşi uneori – accentuează Scholem – dau impresia că-şi „savurează cu voluptate” născocirile „şi le împing până la extrema limită” (Scholem, p. 99 – 114).

Literatura cabalistă este de o prolificitate extraordinară. Moshe Idel, continuatorul lui Scholem şi cel mai important exeget contemporan, vorbeşte de mii de manuscrise, de unde şi caracterul deocamdată incomplet al cercetărilor întreprinse. Întrucât mă priveşte, şi în contextul acestor pagini, două teme îmi par de cel mai acut interes: problema infinităţii sensului şi cea a tehnicilor interpretative. Voi urmări în continuare ceea ce spune Moshe Idel în magistrala sa carte *Perfecţiuni care absorb. Cabala şi interpretare* (2004) referitor la problemele menţionate mai sus.

Deşi experienţe de stări extatice şi inspiraţii profetice au fost semnalate din cele mai vechi timpuri, cabaliştii sunt cei care teoretizează şi pun în practică, într-un mod mai mult decât exuberant, „o dimensiune interpretativă transcendentă”. Tot ei fac pasul hotărâtor în

identificarea Torei cu Dumnezeu. De-aici posibilitatea infinităţii de sensuri a Bibliei, ca o consecinţă necesară a infinităţii Atotputernicului. După Idei, există trei feluri de infinitate a Torei, toate fondate pe particularităţile limbii ebraice, şi care – surpriză! – oferă anumite corespondenţe „cu diverse teorii literare moderne ale operei, lecturii şi interpretării” (Idei, e, p. 104).

Prima sursă a infinităţii derivă din faptul că Biblia ebraică e scrisă fără vocale. Asta face ca lectura orală a textului să fie o interpretare, variind în funcţie de modalitatea vocalizării. Într-un text anonim de la sfârşitul secolului al XIII-lea se spune: „Întrucât (sistemul) vocalelor este forma şi sufletul consoanelor, sulul Torei este scris fără vocale, fiindcă el (sulul) include toate faţetele (adică aspectele) şi toate sensurile profunde şi toate interpretate în raport cu fiecare literă, o faţetă dintre alte faţete, un secret dintre alte secrete, şi nu ne este cunoscută nicio limită…”. Interdicţia de a uza de vocale are tocmai scopul de a destabiliza traseul semnificării, permiţând „o paletă nelimitată de înţelesuri posibile pentru textul divin” (*ibidem*, p. 105). Esenţială este remarca lui Idei că deschiderea spre această pluralitate de interpretări nu decurge din incapacitatea omenească „de a înlănţui limbajul într-un anumit discurs determinat”, ci din

atotputernicia divină. Aici nu este vorba de „diseminarea” lui Derrida, „fondată pe *différance*, pe imposibilitatea determinării şi pe ambiguitatea semantică”. Motivul este evident: pentru cabalişti, fiecare „concretizare” (ca să împrumutăm termenul lui Ingarden) îşi are propriul sens stabil.

Al doilea mod de infinitate a sensului Torei îşi are originea într-un factor extratextual, în înţelepciunea infinită a divinităţii. Deoarece Tora nu e doar inspirată de Dumnezeu, ci este chiar scrisă de El, putem presupune aşadar că sensul ei e inepuizabil. Or, cum spunea un cabalist: „Întrucât Dumnezeu nu are nici început şi nici sfârşit, niciun fel de limite, tot astfel Tora Lui perfectă, care ne-a fost transmisă nouă, nu are, din perspectiva noastră, nici limite, nici sfârşit” (*ibidem*, p. 109).

O a treia modalitate puternică de producere a infinităţii de sensuri se bazează – cum vom vedea mai departe – pe explorarea combinării literelor (permutarea sau asocierea în funcţie de valoarea lor numerică) ori pe meditaţia „monadică” asupra semnificaţiei fiecărei litere. Contrastul cu logica aristotelică e izbitor: aceasta se serveşte de concepte înlănţuite în propoziţii coerente, în vreme ce cabaliştii recurg la o aşa-zisă „logică superioară internă”, care readuce textul canonic la ipotetica lui stare

originară, „când era doar un continuum de litere, înţelese toate ca nume ale lui Dumnezeu” (*ibidem*, p. 111 – 112).

Pe lângă explicarea infinităţii sensurilor prin imitarea infinităţii divine şi natura specifică a limbii ebraice, cabaliştii pun în circulaţie şi alte motivări, legate de configuraţia astrelor, de infinitatea sufletelor corespunzând infinităţii lumilor, de participarea fiecărui evreu la revelaţia sinaitică (întrucât individul constituie o scânteie a esenţei divine, care se va întoarce, după călătoria mundană, odată cu sfârşitul veacurilor, la sursa sa celestă). În fine, posibilitatea interpretărilor infinite se mai origina, după cabalişti, în autoritatea carismatică a liderului spiritual ori în *Zohar*, operă scrisă în secolul al XIII-lea, canonizată ceva mai târziu, despre care Luria şi, ulterior, maestrul hasid Baal Sem-Tov credeau că „are în fiecare zi un sens diferit”. E deci fals să credem că infinitatea sensului din mistica evreiască este condiţionată de un singur factor, anume de natura specifică a limbii ebraice.

Tehnicile interpretative ale cabaliştilor

Cel care pătrunde fără o iniţiere specială în universul Cabalei e surprins şi, în acelaşi timp, fascinat de

extraordinara varietate a tehnicilor interpretative. Nu mai puţin ne frapează existenţa unor similitudini cu anumite laturi ale teoriilor literare de ultimă modernitate. Lui Moshe Idel îi face plăcere să le remarce, dar nu fără a omite, de fiecare dată, să avertizeze asupra incompatibilităţilor de fond. Astfel, la Abraham Abulafia, întemeietorul Cabalei extatice, din secolul al XIII-lea, el relevă „elemente substanţiale din ceea ce s-ar putea numi o hermeneutică radicală”, constând într-o „atitudine agresivă faţă de textul interpretat”, căruia îi dizolvă structura literală obişnuită.

O altă mişcare strategică remarcabilă provine din introducerea în procesul interpretativ a unor elemente care provin din corpusuri literare diferite sub raport conceptual, cultural şi lingvistic, spre exemplu, folosirea de tradiţii filosofice greceşti în exegeza textului biblic. Această relaţie interactivă ilustrează o hermeneutică pe care Idei o numeşte „intercorporală”. Ea nu trebuie confundată cu cea „intertextuală”, lansată de Julia Kristeva, bine-cunoscută în semiotica zilelor noastre. După Idei, lectura intertextuală e intracorporală, întrucât îşi propune să clarifice termenii cu ajutorul altor termeni găsiţi în acelaşi corpus literar. Dimpotrivă, interpretarea intercorporală presupune o confruntare cu sisteme

culturale absolut eterogene, ceea ce conduce la o deconstrucţie semantică incomparabil mai puternică a sensului iniţial al textului: ea „modifică sau cel puţin îmbogăţeşte semnificativ încărcătura conceptuală a unuia dintre termenii ce sunt puşi în contact” (Idei, e, p. 272 – 274).

Dar desigur că atât „radicalismul deconstructiv” al desfacerii textului, cât şi „radicalismul semantic intercorporal” au alte temeiuri şi vizează alte ţeluri decât cele ale cercetătorilor moderni.

Unul dintre principalele motive pentru care iudaismul medieval a generat o uimitoare pletoră interpretativă îl constituie procesul numit de Idei al „arcanizării”, altfel spus, al sporirii încrederii în dimensiunea secretă a textelor canonice. Totul pare să funcţioneze ca şi cum refugiul în ezoteric ar fi fost o replică dată provocărilor rezultate din confruntarea cu teologia islamică şi, în mai mică măsură, cu teologia creştină. Secretele suscitau interpretări, iar interpretările, cu cât mai numeroase şi mai sofisticate, cu atât extindeau mai departe zona secretelor. Metodele utilizate spre a le depista se încadrează în trei categorii: numerice, simbolice şi alegorice.

Interpretarea numerică (ghematria) utilizează

proprietatea limbii ebraice de a atribui o valoare numerică fiecărei litere, implicit şi fiecărui cuvânt, ceea ce naşte posibilitatea de a specula asupra acelor termeni care au aceeaşi identitate numerică, dar sunt semantic diferiţi. Un exemplu celebru de folosire a ghematriei îl constituie „măsura exactă a trupului divin”, dedusă din termenii biblici care-l descriu pe Dumnezeu: astfel, cuvântul *elohim* (Dumnezeu) are valoarea 86, ca şi expresiile *ze daian* (denumind funcţia de „judecător”) şi *ha kise* (care semnifică „scaun” sau „tron divin”), între care se instaurează, de asemenea, o echivalenţă *(ibidem*, p. 278 – 280). Pentru unul dintre cei mai de seamă cabalişti, pe care l-am menţionat deja, Abraham Abulafia, ghematria prezenta o analogie funcţională cu geometria grecilor; aşa cum aceasta din urmă încerca măsurarea realităţii pe o cale nontextuală, prin linii şi puncte, ghematria ar fi năzuit să acceadă la esenţele realităţii prin numere şi litere.

O tehnică exegetică extrem de răspândită, denumită de Idei a „radicalismului deconstructiv”, constă în schimbarea ordinii literelor unui anumit cuvânt (ori cuvinte) pentru a crea combinaţii, despre care se presupune că pot aduce clarificări sau completări sensului originar. În *Sefer Ieţira,* tratat ce datează probabil din secolul al V-lea, practicarea pe scară mare a combinărilor

e pusă în legătură cu însăşi crearea lumii. Dumnezeu ar fi cioplit cele 22 de litere ale alfabetului ebraic, din a căror permutare şi combinare ar fi rezultat „sufletul a toată alcătuirea” şi „sufletul a toată vorbirea” *(ibidem,* p. 56). Omul este în stare să-l imite pe Dumnezeu, dar nu prin comunicarea unui mesaj semantic, ca în comportamentul ritualic, ci prin amestecul literelor până la epuizarea potenţialului lor lingvistic. Idei consideră că această imitare se apropie mai degrabă de tactica unui *homo ludens* decât de strategia lui *homo sapiens* şi că ideea unui Dumnezeu care se joacă transpare într-o serie de interpretări medievale. În orice caz, în cursul Evului Mediu, misticismul cabalistic se va folosi intensiv de radicalismul deconstructiv al combinării literelor, postulând, cum o face, de pildă, Abulafia, că nu e vorba doar de o metodă interpretativă, ci şi de o cale de cunoaştere a lui Dumnezeu.

Am arătat în altă parte (cap. 4, p. 231) că la sfârşitul veacului al XIII-lea a apărut şi s-a generalizat un sistem de exegeză cu patru paliere, cunoscut sub acronimul *pardes*, corespunzând la patru tipuri de interpretare, dispuse într-o ordine a trecerii succesive de la simplu şi accesibil spre niveluri tot mai complexe şi mai ascunse: *peşat* sau sensul literal, *remez* sau aluziv, uneori alegoric, *deraş* sau

expunere omiletică, *sod* sau interpretare secretă ori simbolică (*ibidem*, p. 451). Deşi cabaliştii se devotau practicării tipului *sod,* ei n-au înţeles să discrediteze celelalte trei modalităţi interpretative deja tradiţionale, ci le-au integrat unui corpus, ca şi când ar fi constituit nişte stadii pregătitoare ale propriei lor abordări mistice. Lucrul acesta e valabil şi pentru sistemul exegetic cu şapte paliere preconizat de Abulafia. La el, primele trei paliere reprezintă sensul evident, literal, al patrulea palier, nivelul alegoric, iar ultimele trei paliere sunt propriu-zis cabalistice, incluzând ghematria, deconstruirea textului şi apoi reconstruirea lui prin combinarea literelor. E interesant că acest sistem ierarhic discriminează treptele edificării: „Cel drept – scrie Abulafia – trebuie să ia această cunoaştere din Tora conform cu sensul ei evident, literal, pentru a-şi perfecţiona virtutea, dar dacă vrea să devină un om evlavios, el trebuie să o abordeze cu ajutorul căii filosofului ezoteric. Iar dacă doreşte să facă profeţii, el trebuie să o abordeze potrivit «căii numelor», care este o cale ezoterică, primită de la intelectul divin” *(ibidem,* p. 292).

Faptul că nivelul alegoric constituie de-abia al patrulea palier în sistemul exegetic al lui Abulafia atestă importanţa sa secundară în hermeneutica iudaică. În

pofida contribuţiei esenţiale a lui Philon din Alexandria, care a înfrânt reticenţele rabinice faţă de influenţele filosofiei greceşti, au trebuit să treacă o mie de ani până când alt mare învăţat, Maimonide, să îndrăznească, în *Călăuza rătăciţilor*, să se servească de terminologia aristotelică şi de discursul logocentric al alegoriei în defavoarea celui linguacentric al Cabalei. Dar, după introducerea alegorezei în exegeza medievală evreiască, aceasta n-a mai putut fi eliminată, pătrunzând în multe domenii ale interpretării Scripturilor sacre (*ibidem*, p. 374).

Un vast câmp de cercetare, pe care nici nu pot să-l ating aici, îl constituie simbolistica religioasă. Originea ei este pusă de cei mai mulţi specialişti pe seama unei insuficienţe noetice, în speţă, a neputinţei minţii umane de a întâlni şi de a exprima entitatea supremă, de unde utilizarea simbolurilor, care evită „ideea unui sens comunicabil”. Deşi se opune lui Scholem, care ar supralicita centralitatea simbolismului în mistica evreiască, Idei admite şi el marea răspândire a fenomenului, inclusiv a legăturii sale cu experienţele traumatice ale istoriei: „Lacrimile istoriei îndurerate s-au cristalizat în simboluri cabalistice, care au servit drept oglinzi în care istoria evreiască îşi primeşte sensul”

(*ibidem*, p. 296 – 302).

Radicalismul cabaliştilor şi radicalismul modernilor

Cabala aduce în centrul atenţiei problema puterilor şi a limitelor interpretării. Însă o comparaţie edificatoare cu modernitatea rămâne valabilă doar sub raport contrastiv, fiindcă ceea ce impresionează la o lectură atentă sunt diferenţele considerabile de statut atribuite, în procesul comprehensiunii şi al interpretării, conceptelor de autor, cititor şi text. O frază memorabilă a lui Moshe Idel diagnostichează exact situaţia: „În vreme ce radicalismul tradiţional din Cabala era pregătit să deconstruiască textul pentru a-l găsi pe Dumnezeu printr-o experienţă directă chiar în cadrul rostirii limbajului ritualic, deconstrucţia modernă a trebuit mai întâi să-l ucidă pe Dumnezeu sau sensul transcendental pentru a diviniza textul” (Idei, e, p. 442). Nu cred că verbul „a diviniza”, cu conotaţiile lui sacrale, este adecvat aici, în orice caz, el sugerează importanţa acordată textului, ca spaţiu de joc şi instrument laic al comunicării, în contextul unei lumi care s-a debarasat de garanţia ontologică a sensului.

Esenţial e că, spre deosebire de deconstructivistul zilelor noastre, pentru care problema centrală este cea a „suspiciunii” şi a „indecidabilităţii”, cabaliştii sunt nişte „credincioşi”, în sensul fundamentalist al cuvântului. Fidelitatea lor n-are nevoie de probe şi se dispensează de argumente. Ei se refugiază în lectura şi relectură Torei, text mitic, care întruchipează suprema perfecţiune, fiindcă după distrugerea celui de-al doilea templu şi risipirea în diaspora, religia iudaică şi-a pierdut caracterul topocentric, orientându-se spre carte, Dumnezeu putând fi întâlnit mai degrabă în textele sacre decât în spaţiile sfinţite (*ibidem*, p. 22). Acolo unde cabaliştii caută proceduri spre a atrage asupră-le influxul divin ori spre a se contopi extatic cu Dumnezeu, modernii răstoarnă formele convenite ale limbajului în actul comunicării pentru a demonstra labilitatea irevocabilă a construcţiilor intelectuale ori pentru a inversa priorităţile canonice. Cei dintâi se servesc de cele mai cutezătoare modalităţi ale jocului cu textele doar ca mijloace spre a depăşi condiţia umană grevată de păcat, în vreme ce ultimii, asumându-şi nihilismul ca scop în sine, nu fac decât să denunţe absurdul existenţei şi să ne ofere, într-o situaţie fără ieşire, surâsul amar al lucidităţii: „Cel puţin – par a spune ei – vă învăţăm să nu vă lăsaţi amăgiţi de vechile poveşti cu zâne”.

E posibilă şi o versiune interpretativă mai puţin dezolantă, postulând că unele manifestări literare ale modernităţii, ca şi anumite forme ale Cabalei vizează „transmutarea realităţii prin puterea cuvintelor”. Aici însă experţii se contrazic. În spiritul unei atitudini pe care Harold Bloom o califica drept „revizionistă”, Scholem considera că Tora orală e învăluită în întuneric, iar Tora scrisă e greu abordabilă şi conţine „zone de pericol”, aspecte de negativitate, înrudite cu viziunea unui Kafka. Idei, dimpotrivă, plecând de la ceea ce e cu adevărat reprezentativ în Cartea Cărţilor, înclină să-i atribuie un rol eminamente pozitiv („include o apoteoză a activităţii umane” şi favorizează o experienţă a plenitudinii). După el, tehnicile incantatorii ale cabaliştilor pentru producerea miracolelor sunt mai apropiate de poetica dadaistă şi suprarealistă, nu de negativitatea şi ambiguitatea unor Celan sau Kafka (*ibidem*, p. 447 – 448).

Oricum ar fi, e neîndoielnic că discursul mistic al cabaliştilor se serveşte de un arsenal interpretativ cu mult mai larg şi mai puternic decât al modernilor. Însă acest discurs nu mai e funcţional în lumea noastră şi nu poate fi imitat decât în palide aspecte exterioare, întrucât aparţine unei lumi profund diferite de a noastră prin tăria credinţei în Dumnezeu şi închiderea într-un ezoterism impenetrabil,

sprijinit pe un imaginar religios în continuă efervescenţă.

13. Probleme ale validităţii

Validare şi coduri

Am arătat de mai multe ori pe parcursul acestor pagini că interpretarea nu ne oferă certitudini decât în anumite cazuri fericite, deci în mod excepţional, nu ca regulă generală. Ea nu este o cunoştinţă, deci e lipsită de exactitatea şi universalitatea aserţiunilor verificabile, nu are nici spontaneitatea şi directeţea înţelegerii primare, uneori adecvată, dar adesea falsă ori incongruentă. Desigur, între funcţiile interpretării se numără – cum am văzut – cea de a corecta erori, de a debloca circuitul comunicării, de a pune în lumină rădăcinile unei probleme, dedesubturile unui discurs, alternativele unei situaţii, de a ne poziţiona într-o dilemă, de a reefectua creator un text prin traducere, parafrază, execuţie etc. Ea are aşadar privilegiul de a ne oferi soluţii, dar provizorii, care au meritul că permit continuarea conversaţiei, lecturii, cercetării, procesului de învăţare, dar nu garantează nici adevărul, nici eficacitatea concluziilor trase. E însă important de subliniat că aceste concluzii, deşi în principiu

ipotetice, nu sunt simple supoziţii, ci pot fi, s-ar „cuveni" să fie „probabilităţi", adică supoziţii selectate critic, fiind reţinută acea (ori fiind reţinute acele) supoziţie (i) care rezistă cel mai bine unei analize exigente (un examen al argumentelor pro şi contra).

Problema interpretării e că insuficienţele ei n-au o origine subiectivă, că ele sunt inevitabile, că nu pot fi depăşite nici dacă operăm cu desăvârşită competenţă şi bună-credinţă. De ce oare? în principal, din trei motive. Primul derivă din finitudinea noastră, din faptul că „vedem" lucrurile din unghiul propriu, infim, dar irepetabil, al locului şi momentului pe care-l ocupăm fugitiv în univers. De-aici acel *parti-pris* identificat, potrivit sugestiei lui Heidegger şi Gadamer, sub denumirea de „precomprehensiune", dar conştientizat de ştiinţele umane drept „cadru mental" ori „fundal" (Searle). Acesta conţine, într-un amalgam confuz şi inextricabil, presupoziţii de natură filosofică, ideologic comunitară, culturală, acoperind însă şi nemărturisite interese, afinităţi, resentimente de natură personală. Precomprehensiunea ne determină aşteptările, făcându-ne să căutăm în obiectul interpretabil ceea ce am vrea să găsim, în detrimentul a ceea ce de fapt el posedă. În alte cuvinte, fără să ne dăm seama, avem tendinţa de a ne proiecta în alteritatea

exterioară, asimilând-o prin aducerea ei la diapazonul nostru.

Dar, desigur, drumul acesta de la predispoziţii spre entităţile care le confirmă şi de la aceste entităţi confirmative înapoi la predispoziţii este traseul nerecomandabil al „cercului vicios”, pe care-l condamnă cu hotărâre nu doar ştiinţa, pedagogia, critica, hermeneutica, morala, ci şi simţul comun. De fapt, putem considera că lupta de secole a civilizaţiei constă tocmai în depăşirea circularităţii procesului de semnificare, a aşa-numitului „cerc hermeneutic”. Năzuinţa dintotdeauna a stării de trezie, când ne deschidem spre lume cu dorinţa de a-i explora cărările şi a-i exploata resursele, e să aflăm „cum este” ea efectiv, în fiinţarea ei independentă de visele ori de închipuirile noastre. Deschiderea „corectă” spre realitate se află la temelia proceselor asimilative şi inventive ale cunoaşterii, la baza învăţării din experienţă, a integrării de informaţii noi, a interacţiunii cu ambientul în vederea îmbogăţirii continue şi a dezvoltării fondului nostru de cunoştinţe, idei şi puncte de vedere. E însă evident că utilizarea „adecvată” a cercului hermeneutic, în sensul „pornirii de la lucrurile însele”, cum preconizează Heidegger, ori al „separării prejudecăţilor legitime de cele false”, cum recomandă Gadamer, nu anulează

„anticipările”, altfel spus prezenţa mai însemnată ori mai ştearsă a umorilor şi rumorilor subiectivităţii. Tocmai de aceea problematica validării aserţiunilor ştiinţelor umane ori a enunţurilor conversative rămâne necesară, în fapt indispensabilă.

Al doilea motiv de inevitabilă fragilizare a interpretării îl constituie varietatea şi nonsaturabilitatea contextelor. Sensul este legat de context – spunea Austin –, dar contextul e fără limită. Oricât de mult ne-am strădui, nu putem epuiza niciodată trăsăturile caracteristice ale unui context. Şi chiar dacă am presupune contrafactual că lucrul acesta ar fi cu putinţă, ar trebui să presupunem, de asemenea, că oricând e posibilă reînscrierea contextului respectiv într-unul mai larg. Or, de vreme ce lipseşte principalul suport al determinării şi stabilităţii sensului, urmează că demersul interpretativ (desigur, doar în cazul axării pe texte în care conexiunea S-a permite jocul liber al ocurenţelor) îşi ratează şansa de a furniza rezultate certe. Fără a mai vorbi de faptul că travaliul interpretării, ca practică a abordării comprehensive şi *savoir-faire,* e ireductibil la o cunoaştere propoziţională explicită, la un sistem de reguli.

Al treilea motiv care explică precaritatea inerentă a interpretării (sau măcar a celei mai mari părţi a

interpretărilor uzuale) derivă din modul de structurare a textelor (luând termenul „text” în accepţia lui cea mai generală, deci incluzând nu doar discursurile scriptice, ci şi pe cele orale). În producerea şi receptarea textelor, folosim limbajul, în funcţie de ceea ce vrem să exprimăm, prin două tipuri majore de coduri, pe care în ITL le-am numit „imperative” şi „probabiliste”. Am mai amintit despre ele, dar e acum momentul să le abordez mai pe larg.

Codurile imperative au un repertoriu finit de semne şi implică o conexiune necesară şi univocă între Semnificam (S) şi semnificat (s). Codurile probabiliste dispun de un repertoriu preponderent fixat, dar încă deschis şi completabil, cu conexiuni între S şi s care amestecă regularităţi şi anomalii, cu predominarea fie a celor dintâi, fie a celor din urmă. Când apar tendinţe de predominare a anomaliilor, atunci codurile probabiliste devin „coduri permisive”, care uzează de un repertoriu în constantă îmbogăţire, cu articulare ambiguă sau opţională a lui S cu’s (P. Cornea, b, p. 76 – 78).

Prima categorie de coduri este utilizată în ştiinţele dure (matematică, fizică, chimie etc.), în tratamentul automat al informaţiei (unde semnificarea poate avea loc fără să angajeze fiinţe umane), în logica formală, în

mecanică şi tehnologie, dar şi în jocurile pe bază de reguli constitutive, unde nu intervine hazardul, cum ar fi şahul ori bridge-ul. Aceste coduri servesc pentru a enunţa legi ori propoziţii apodictice ori raţionamente deductive ori constatări experimentale; textele pe care le formează au un caracter asertiv, permiţând verificări (logice, legice, statistice), care le garantează certitudinea ori falsificarea (Popper), care le testează (le „coroborează”) plauzibilitatea. Cu ajutorul lor sunt produse şi enunţurile elementare, de tipul „constatativelor” lui Austin: „Iarba e verde”, „în România şcolile nu funcţionează sâmbăta” etc., pe care nu le interpretăm (sau le putem considera drept interpretări de gradul zero, întrucât a le interpreta înseamnă a le reproduce: „Iarba e verde” înseamnă că iarba este verde).

Codurile probabiliste sunt cele mai răspândite, ele reglează atât raporturile interpersonale conversative, cât şi cvasitotalitatea textelor care circulă în domeniul practic infinit al ştiinţelor umane (de la filosofie şi psihologie la sociologie şi economie, de la istorie şi politologic la ştiinţe juridice şi etică, de la teologie şi antropologie la pedagogie, estetică şi critica literară etc.). Este evident că gradul de probabilitate diferă de la disciplină la disciplină, de la cele mai scientizante (cum ar fi psihologia ori

sociologia) la cele mai speculative (cum ar fi estetica şi critica literară), dar şi în cadrul fiecărei discipline, între ramuri şi şcoli mai riguroase ori mai comprehensive. Toate aceste discipline îşi asumă statutul de „ştiinţă”, ceea ce înseamnă că-şi propun să obţină o cunoaştere obiectivă, a cărei validitate să fie supusă unui control critic raţional. De aceea, pentru a lupta împotriva informaţiilor false şi a erorilor de judecată, a „impreciziei” terminologice (în sensul lui Solomon Marcus, care include în „imprecizie” vagul, aproximarea, întâmplătorul, indiscernabilul, inefabilul etc.), pentru a neutraliza intervenţia subiectivismelor de toate calibrele, ori pentru a răspunde nevoii de autentificare a faptelor sau documentelor (credibilitatea mărturiilor, selectarea surselor etc.), ele îşi dau reguli de metodă, acceptate de obicei de toţi specialiştii, şi legitimează un uzaj abundent al demersurilor interpretative.

Cât priveşte codurile permisive (pe care le putem imagina în avalul celor probabiliste, după cum codurile imperative s-ar situa în amonte faţă de acestea), ele servesc la construirea şi receptarea textelor literare. Se sprijină – o ştim – pe o folosire pseudo şi autoreferenţială a limbajului, întrucât se debarasează prin actul instaurativ al ficţionalizării de obligaţia de a enunţa în mod serios, de a

spune adevărul şi de a respecta convenţiile comune ale jocurilor de limbaj. În această situaţie, termenul „verificare” nu-şi mai are rostul. Textele literare n-au un referent real în raport cu care să le măsurăm adecvarea; în schimb, sunt susceptibile de a fi evaluate comparativ, unele în raport cu altele, în termeni de „mai bine, mai rău”, pe baza unor standarde de gust şi a unor criterii de performanţă, greu, dacă nu imposibil de explicitat. Căci principiile estetice, oricât de grijuliu şi de concret ar fi conceptualizate, lasă deschise atâtea posibilităţi de interpretare, încât aplicarea lor devine o sursă inepuizabilă de controverse.

Criteriul concordanţei dintre enunţuri şi realitatea descrisă

Să revenim la problemele validării în sistemul codurilor probabiliste. Unul dintre reprezentanţii proeminenţi ai teoriei literare contemporane, Douwe Fokkema, scria, într-un studiu relativ recent (1989): „Care sunt criteriile noastre (ale cercetătorilor literaturii – P.C.) de validitate ştiinţifică? Trebuie să rezolvăm această problemă epistemologică dacă vrem să fim luaţi în serios de colegii noştri, atât din mediul umanioarelor, cât şi din

afară. Dacă nu vom ajunge să găsim o soluţie acestei probleme, riscăm să fim la cheremul ultimei mode”. Şi Fokkema ne aminteşte că, în anii 60, am asistat la căderea pozitivismului, apoi la ecloziunea noii critici şi a structuralismului, cărora le-au succedat, îndeosebi în Franţa şi Statele Unite, poststructuralismul şi deconstrucţia, cărora – putem adăuga – le-a urmat postmodernismul, fără a mai vorbi de alte tendinţe, mai puţin universalizabile, ca, de exemplu, noul istoricism. Schimbările dese de paradigmă duc la o gravă lipsă de continuitate în studiile literare. În afara colectării de mărunţişuri biografice ori a unor date empirice care îmbogăţesc dicţionarele şi enciclopediile, e lesne de văzut că fiecare nouă generaţie simte nevoia de a revizui aparatul conceptual şi metodologic existent, uneori atât de drastic, încât pare că ne pândeşte riscul de a o lua mereu de la capăt (Fokkema, p. 330).

Nu numai teoreticienii literaturii, ci oricine are pretenţia de a face ştiinţă, fie ea „dură”, fie „slabă”, nu poate rămâne indiferent faţă de chestiunea legitimităţii enunţurilor pe care le produce sau de care ia act. Vorbind în genere, există trei criterii clasice de validare. Dintre acestea, cel mai sigur îl constituie concordanţa dintre susţinerile enunţului şi faptele pe care acesta le descrie.

„Criteriul principal al valorii ştiinţifice a unui model provizoriu este gradul de acord între aşteptările sale teoretice şi datele empirice culese pentru a-l testa” (Gardin, p. 424). În ştiinţele naturii sau ştiinţele experimentale, confruntarea ipotezelor cu realitatea constituie o procedură curentă. Astfel, un bun diagnostic e cel care identifică boala, permiţând un tratament adecvat; un buletin meteo e socotit valabil când ceea ce anunţă despre starea vremii se adevereşte în practică; proiectul unei inovaţii tehnice e omologat dacă performanţele prezumate coincid cu cele obţinute pe teren; o teorie e considerată legitimă dacă este confirmată de un experiment etc.

O precizare importantă este că şi în ştiinţele exacte interpretarea joacă un rol extrem de important, pus în evidenţă însă de-abia de la primul război mondial încoace. Rolul acesta apare la cel puţin trei niveluri. Mai întâi, la nivelul culegerii de date, deoarece nu orice fragment de realitate constituie punctul de plecare al cercetării, ci doar obiectul sau obiectele selectate fiindcă se articulează cu o serie de observaţii anterioare sau cu o idee, deocamdată nebuloasă, dar dotată cu potenţial explicativ. Al doilea nivel se integrează însuşi procesului cercetării (traseului experimental), deoarece fiecare pas într-o direcţie sau alta

trebuie întemeiat, accidentele de parcurs analizate atent, succesele provizorii puse la îndoială, terminologia folosită supusă unui examen comparativ, spre a-i garanta acurateţea etc. Al treilea nivel corespunde cu publicarea şi autoevaluarea rezultatelor; expunerea, desfăşurată într-o ordine a inteligibilităţii, care nu este şi ordinea descoperirii, trebuie să justifice teoretic concluziile, să le înscrie în bibliografia problemei, să respingă argumentat susţinerile contrare, să releve – dacă e cazul – punctele slabe ori limitele cercetării. Faptul că ştiinţele exacte uzează de interpretări, ca şi ştiinţele propriu-zis hermeneutice, e un motiv, printre altele, de a înlătura prăpastia epistemologică, instalată pe vremuri de Dilthey între *Naturwissenschaften* şi *Geisteswissenschaften*. Între cele două culturi sunt aruncate azi nu doar punţi înguste, pe care se avântă cei îndrăzneţi, ci poduri în toată regula, larg accesibile de o parte şi de alta.

Însă în „umanioare" şi în ştiinţele sociale, posibilităţile de a efectua testări empirice sunt mai degrabă rare: ele survin, ici şi colo, spre exemplu, în psihologie şi psihologia socială (experienţe de laborator), în exploatarea statistică de care se servesc unele ramuri ale sociologiei (tehnici ale sondajelor de opinie, generalizări categoriale) etc. De regulă, controlul şi

omologarea rezultatelor sunt adaptate abordărilor calitative, „verificarea” e înlocuită prin „validare” – termen de origine juridică, însemnând recunoaşterea valabilităţii, confirmare. Însă validarea dispune de un nomenclator variat de metode, unele tradiţionale (cum ar fi cele de tip filologic), altele moderne (observaţia participativă, eşantionarea, convergenţa probelor, interviul nondirectiv, etnobiografia etc). *În Dicţionarul metodelor calitative în ştiinţele umane şi sociale*, coordonat de Alex

Mucchielli (2002), un colaborator entuziast declară mai întâi că „validitatea este punctul tare al cercetărilor calitative” (?!), apoi că „în toate tradiţiile (?!) cercetarea calitativă este recunoscută pentru justeţea, pertinenţa şi consistenţa observaţiilor şi analizelor sale” (Mucchielli, p. 430 – 431). Lăsând gluma la o parte, e evident că eforturile cercetătorilor au acumulat în decursul anilor un vast repertoriu de proceduri de omologare şi control al rezultatelor obţinute. Desigur, ele nu trebuie supraestimate, dar nici tratate cu mefienţă. Mă voi limita la câteva exemple, neurmărind în niciun caz să propun o listă.

Amintesc astfel de metodele scrupuloase ale filologiei folosite la editarea textelor clasice (stabilirea autenticităţii manuscrisului, a genealogiei variantelor,

alegerea copiei conforme cu voinţa autorului, compararea ediţiei princeps cu ediţiile ulterioare, glosarea şi adnotarea în vederea clarificării aluziilor, identificarea *topoi*-lor etc.). Ar merita reexaminată de aproape şi munca istoricilor, dependentă vital de existenţa documentelor, de clasarea, autentificarea, interpretarea lor. În prefaţa *Istoriei* sale *universale*, Ranke spunea: „Istoria nu începe decât acolo unde monumentele devin inteligibile şi unde există documente demne de încredere”. La care Spengler ar fi ricanat: „Oare viaţa e un fapt numai dacă se vorbeşte despre ea în cărţi?”. Dreptate are, desigur, pozitivistul Ranke, nu existenţialistul Spengler, fiindcă, în cele din urmă, precizia, interesul, valoarea unei cercetări asupra trecutului sunt determinate, înaintea oricărei anchete, de faptul brut, pe de-a-ntregul extrinsec, al existenţei sau inexistenţei unei documentaţii apropiate (Marrou, p. 69 – 73). Ceea ce desigur nu diminuează calităţile de tact, discernământ, rigoare, dar şi fantezie reclamate istoricului, confruntat cu o realitate inepuizabilă şi echivocă, despre care posedă mărturii de obicei incomplete, părtinitoare şi contradictorii.

Echipamentul investigativ al cercetătorului contemporan s-a îmbogăţit şi s-a perfecţionat enorm datorită posibilităţilor de analiză, memorare, stocaj,

comparativitate etc. pe care le oferă actualmente tehnologia electronică. În ultimă instanţă însă, talentul şi înţelepciunea cercetătorului rămân hotărâtoare: el singur poate decide ce este relevant din vraful de materiale rezultat din explorarea unei arhive, ce aparţine contingenţei şi ce anume necesităţii, care este modalitatea cea mai plauzibilă de a ordona faptele sub semnul unei ipoteze, transformând astfel învălmăşeala confuză a datelor într-un scenariu. Nu e inutil să-i elogiem pe pozitiviştii de ieri (mai ales că termenul s-a devalorizat în zilele noastre până la a echivala cu o insultă) pentru sârguinţa, acribia şi devotamentul cu care au editat textele vechi, au întocmit cataloage exacte şi bibliografii. În acelaşi timp, se cuvine să destrămăm iluziile pozitiviştilor de azi, înarmaţi cu ordinatoare şi circulând pe internet, amintindu-le că muntele de informaţii colectat de ei într-o zi este tot atât de puţin „ştiinţă” cât şi muşuroiul pe care predecesorii lor îl înălţau într-o viaţă. Căci „ştiinţa” nu înseamnă a îngrămădi cărămizi, ci a construi edificii, altfel spus, a conceptualiza şi a inventa structuri fiabile, a crea interpretări în stare să răspundă întrebărilor celor mai presante în momentul respectiv.

Jean-Claude Passeron a insistat asupra modului de ştiinţificitate specific „ştiinţelor empirice ale interpretării”,

care nu pot să-şi verifice, respectiv, să-şi „falsifice” aserţiunile prin „refutaţia” invocată de Popper în cazul ştiinţelor fizico-experimentale. Ele operează prin construirea de tipologii, folosirea „raţionamentului natural”, utilizarea pe scară largă a metodei comparative şi a „exemplificărilor” (controlate de „constrângeri empirice multiple şi înrudite semantic”). Ca mijloace de validare se servesc de examenul raportului de corespondenţă dintre observarea faptelor şi potenţialul explicativ al ipotezelor, analiza „completitudinii” probelor, critica „iluziilor transparenţei” (cum funcţionează „tehnicile rupturii vizavi de simţul comun”, cum e „reconstruit” obiectul cercetării) etc. Pentru a caracteriza modul de lucru al sociologiei şi istoriei, Passeron se serveşte de noţiunea de „mixitate”, definind-o „ca un du-te-vino argumentativ între raţionamentul statistic şi contextualizarea istorică”. Concluzia lui este că lipsa formalizării şi a caracterului apodictic al judecăţilor n-are de ce să-i complexeze pe cercetătorii umanişti. Căci „o ştiinţă la jumătate de drum între două demersuri ştiinţifice nu e o ştiinţă la jumătate de drum de ştiinţă”, ci una dispunând de un statut propriu (Passeron, p. 8 – 15,375 – 395).

În antropologie, psihologie, psihanaliză, dar şi în

critica literară de inspiraţie hermeneutică, funcţionează aşa-zisa „paradigmă comprehensivă”, care se ocupă de „lumea omului”, de intenţii, semnificaţii, subiectivitate, credinţe, valori etc., cu alte cuvinte, de „obiecte” ce fac ca observatorul să interfereze continuu cu ceea ce este observat, folosind în mod sistematic capacitatea înnăscută „de a ne pune în locul celuilalt”, de a căuta sens şi a împleti intuiţia cu metodele raţionale. În aceste condiţii, verificarea raportului dintre ipoteză, proiect, aşteptare şi faptele pe care le au în vedere rămâne greu de determinat, uneori chiar şi anevoie de pus în ecuaţie, din cauza diferenţelor de context, a impreciziei terminologice, a controverselor de şcoală în cercetare etc. Exemple ale acestei stări de lucruri ne întâmpină pe toate drumurile. Menţionez câteva, la întâmplare, dintre cele des întâlnite în cotidianul comun; ele atestă că exigenţele validităţii nu pot fi ocolite, deşi rezolvarea lor impune metode contingente: orice interpretare reuşită – am mai vorbit despre asta – clarifică şi/ori aprofundează înţelegerea (o corectare tacită a unei erori de tipar redă inteligibilitate unei propoziţii) sau aduce înţelegerea pe drumul cel bun (un profesor diriginte, cu tact, bănuie că brusca înrăutăţire a notelor unei eleve foarte performante se datorează unei căderi psihice şi acţionează cu succes în vederea depăşirii

ei) sau oferă un model plauzibil de înţeles unei poezii aparent obscure, cum a făcut Tudor Vianu cu „Oul dogmatic” de Ion Barbu etc. Toate acestea nu sunt desigur „verificări” în sensul tare al cuvântului, ci soluţii cu grade diferite de certitudine, unele par „sigure”, altele discutabile, în orice caz, ele arată că interpretarea e guvernată şi în cazul codurilor probabiliste de idealul intangibil al aflării, dacă nu a „adevărului” (calificativ prea „tare”), măcar a ceea ce Peirce numea „acceptabilitate raţională”.

Criteriul coerenţei

Un alt criteriu de evaluare a validităţii îl constituie coerenţa sau compatibilitatea conţinutului unui enunţ cu enunţurile aceluiaşi text, ale altui text sau ale unei teorii acceptate ca legitimă în momentul dat. Este un criteriu mai degrabă slab pentru că acordul cu ceea ce e considerat valabil, fie sub raport faptic, fie teoretic, nu autorizează, în cazul cel mai bun, decât un indiciu de probabilitate, în niciun caz nu oferă o garanţie: pe de o parte, analogia poate fi înşelătoare, pe de alta, a afirma coerenţa interpretării A cu interpretările de tip B nu înseamnă decât că mutăm problema controlului

corectitudinii asertive de la A la B.

Criteriul coerenţei joacă totuşi un rol foarte important în derularea proceselor interpretative, a căror succesiune are loc, prin înlănţuire şi „densificare”, în continuitatea unui discurs, a unei opere literare, în genere, a unui text ce reclamă un efort reflexiv de durată. Pentru ca procesul performării să aibă loc fără accidente e necesar ca elementele componente ale discursului, operei etc. să fie logic legate între ele, chiar dacă inaparent, ca părţi ale unui întreg, ca puncte de sprijin ale explicitării, progresului cunoaşterii, argumentării punctului de vedere etc. În ITL am arătat că, în cazul tipic al romanelor care se axează pe o intrigă, anticiparea spontană a ceea ce urmează să se petreacă îl constrânge pe cititor – iar aceasta constituie pentru el una dintre marile atracţii ale lecturii – să-şi ajusteze continuu ipotezele în funcţie de noile informaţii primite („ajustări aditive”, când sensul se construieşte prin îmbogăţire, ramificaţie şi nuanţare, şi „ajustări contrastive”, când procesul semnificării presupune o restructurare globală sau parţială a ipotezei de lucru). Dar dacă, aşa cum se întâmplă în unele poezii ori proze ale modernismului târziu, autorii îşi construiesc textele renunţând deliberat la principiul coerenţei? Deşi imaginaţia cititorului avizat este antrenată să descopere

articulaţii suprasegmentale ori, îndeosebi în cazul poeziei, să citească „senzorial”, şi nu „cognitiv”, se poate paria că abandonarea coerenţei depăşeşte rareori un nivel experimental: ea constituie, finalmente, mai degrabă un handicap decât o şansă.

Criteriul consensului

Cel de-al treilea criteriu al validării, extrem de răspândit în ştiinţele umane şi sociale, datorită caracterului lor predominant calitativ, rezistent la formalizare, dar frecvent şi în viaţa de toate zilele, îl constituie consensul, adică acordul mai multor persoane asupra unei teme de interes comun. Conceptul de consens are cel puţin patru semnificaţii diferite:

1. Acordul majoritar, instituit într-o adunare reprezentativă (parlament, consiliu de administraţie, consiliu local etc.), ai cărei participanţi se pronunţă prin vot asupra unor propuneri de ordin legislativ, administrativ, de ordine publică etc. În funcţie de opţiunile lor politice; caracteristic este faptul că participanţii diferă prin vârstă, sex, profesie, nivel de instrucţie şi iau decizii, în principiu, în limita mandatului primit din partea celor ce i-au ales (sau în concordanţă cu el).

2. Acordul instituit între experţi (magistraţi, savanţi, profesionişti ai literaturii şi artelor, critici etc.), reuniţi în comisii, instanţe de judecată.

Jurii etc., cu scopul de a premia performanţe ori performeri de excepţie în domeniul creaţiei, a pronunţa sentinţe în litigiile sau inculpările aduse în faţa tribunalelor, a face propuneri sau a lua hotărâri în chestiuni de specialitate; caracteristic acestui tip de consens este că se bazează pe participanţi cu competenţă recunoscută în domeniile respective de activitate (experţi), care se presupune că se bucură de deplină independenţă şi judecă în mod imparţial; o altă trăsătură esenţială, valabilă atât pentru punctul 1, cât şi pentru punctul 2, o constituie faptul că obţinerea consensului are loc prin negocieri, iar cine spune „negocieri" implică automat necesitatea de a face şi a admite concesii; consensul e astfel, în mai toate cazurile, rezultatul unui compromis.

3. Tot consens e numită şi preferinţa majoritară, manifestă prin opţiunea de masă pentru anumite cărţi (exprimată prin tiraje) ori preferinţa pentru anumite programe de televiziune, filme, clipuri, şlagăre etc. (exprimată prin rating-uri, cifre de vânzare etc.): definitoriu în cazul acestui tip de consens e caracterul său de masă, holist, implicând o mare eterogenitate a

motivaţiilor (acelaşi obiect se bucură de o largă apreciere, însă din cauze diferite); foarte important este că, spre deosebire de evaluările operelor luate în considerare la punctul 2, unde se încearcă recompensarea „valorii”, în consensul exprimat prin tiraje şi rating-uri se manifestă „succesul”. Valoarea presupune un înalt coeficient estetic (produs printr-un joc subtil al autorului cu limbajul, sesizabil celor anume pregătiţi), de unde şi o difuzare relativ restrânsă (în orice caz, când e vorba de opere contemporane). În schimb, succesul se întemeiază pe talentul de a exploata un resort latent al sensibilităţii publice, printr-o structură (de obicei) epică ori dramatică, bogat inventivă şi de largă accesibilitate. Exemple edificatoare pentru cele două tipuri: pe de o parte, *A la recherche du temps pierdu* şi, pe de alta, *Harry Potter***.**

4. Acordul stabilit între experţi cu privire la acceptabilitatea unui enunţ ştiinţific sau a unei teorii; este, de fapt, singurul caz între cele discutate până acum în care consensul nu se limitează să „ratifice” ori să sporească audienţa unui punct de vedere, acordându-i celui ce-l formulează suportul altora, de aceeaşi opinie, ci, efectiv, îl „validează”, adică îl instituie (prin dezbateri argumentate şi examen critic) şi-l afirmă public drept „adevărat” ori „plauzibil” (în limitele unui context determinat).

Reiese clar din cele spuse că numai ultima accepţie a noţiunii de consens poate conferi legitimitate deplină (deşi provizorie) demersului interpretativ. Dar ea este şi cea mai puţin utilizată, fiind proprie aserţiunilor de tip referenţial (R), care satisfac condiţii de adevăr operaţionale în textele ştiinţifice. Nu e poate inutil să reamintesc că, în cazul artelor şi literaturii, nu dispunem de standarde sigure, care să ne favorizeze obţinerea obiectivităţii: apreciem în funcţie de preferinţe, gust, conjunctură, interese, dar şi de ierarhizarea existentă a valorilor, concretizată în fiecare moment într-o versiune majoritară, tradiţională, a „canonului", şi una minoritară, insuficient vertebrată, dar opozitivă, definindu-se ca atare contestatar faţă de cea dintâi.

Şi totuşi ar fi o naivitate să credem că domeniul ştiinţelor e imunizat împotriva arbitrarului şi a subiectivismului. „Dacă există un loc – scrie Pierre Bourdieu – în care s-ar putea presupune că agenţii acţionează conform unor intenţii conştiente şi calculate, pe baza unor metode şi programe conştient elaborate, acesta este cu siguranţă domeniul ştiinţei". Dar tot el ne avertizează că cercetări recente de sociologie a cunoaşterii ştiinţifice au ruinat această „iluzie scolastică". Examinând într-una din ultimele sale cărţi o serie de lucrări recente

ale acestei noi ramuri a sociologiei, dar nu în numele unei „epistemologii logiciste”, ce guvernează reprezentarea comună a cunoaşterii, ci a ideii de „habitus”, care aşază la temelia practicii ştiinţifice „meseria”, adică „un simţ practic al problemelor de tratat, al modalităţilor adecvate de a le aborda”, Bourdieu analizează critic numeroase exemple edificatoare. Deşi respinge modul provocator al lui Bruno Latour de a transforma „faptele ştiinţifice” în ficţiuni şi de a face să depindă evaluarea lor de utilizarea abilă a unor strategii persuasive, el remarcă totuşi, citind numeroase surse credibile, rolul important pe care-l joacă în cercetare factorii sociali, ignoraţi de ştiinţa clasică, în varianta lui Robert K. Merton (Bourdieu, e, p. 47 – 67).

Preluându-l pe Barry Bames (1974), Bourdieu declară astfel: „Departe de a fi determinate fără echivoc de «natura lucrurilor» sau de «pure posibilităţi logice», cum credea Mannheim, acţiunile savanţilor şi emergenţa şi cristalizarea paradigmelor ştiinţifice sunt influenţate de factori sociali intraşi extrateoretici”. Harry Collins (1992) e amintit pentru a fi argumentat că datele experimentale nu reuşesc prin ele însele să valideze sau să invalideze o teorie. Închiderea unei controverse este determinată adesea de negocieri care au loc în sânul unui nucleu central de cercetători, iar acceptarea ori respingerea unei

experienţe depinde de creditul acordat competenţei experimentatorului, măcar tot atât cât şi forţei ori semnificaţiei probelor propriu-zise. Evocând studiile efectuate asupra carnetelor de laborator ale lui Claude Bernard, Bourdieu observă că din ele „se vede cum până şi cei mai buni savanţi elimină rezultatele defavorabile ca aberaţii, făcându-le să dispară din dările de seamă oficiale, cum transformă uneori experienţe echivoce în rezultate decisive sau modifică ordinea în care experienţele au fost făcute etc., cum se pliază cu toţii strategiilor retorice comune în trecerea de la dările de seamă private de laborator la publicaţii” (Bourdieu, e, p. 77 – 90).

Validarea „pretenţiilor de validare”

Validarea prin consens funcţionează şi în cotidianul comun. S-ar părea – dacă-l credem pe Habermas – că raporturile interpersonale, indiferent de poziţia pe scara socială, dar – precizare importantă! – cu condiţia ca partenerii să fie „competenţi”, implică „un consens tacit” privind „recunoaşterea reciprocă acel puţin patru pretenţii de validitate”: inteligibilitatea exprimării, adevărul conţinutului propoziţional, justeţea părţii sale performative şi veracitatea subiecţilor participanţi. Nu încape nicio

îndoială că am dori cu toţii ca interlocutorii noştri să vorbească pe înţeles, să nu mintă, să-şi regleze corect conduita, să fie sinceri. Aşa cum am arătat pe larg ceva mai sus (p. 146 – 147), nimeni nu are de obiectat împotriva acestor principii. Nenorocirea este că ele sunt încălcate atât în cercurile academice, cât şi în viaţa de fiecare zi, în mod grosolan sau subtil, integral sau parţial, cu bună ştiinţă sau naivitate.

Fiecare locutor angajat într-o convorbire e dispus să revendice tacit interlocutorului său să se exprime clar, să spună adevărul, să aibă un comportament corect, să fie sincer; aceleaşi cerinţe le împărtăşeşte, după toate probabilităţile, şi partenerul de dialog. Şi totuşi, ambii se pot lesne înşela, mai mult, o fac adesea – culmea! – cu bună-credinţă. Să luăm, de pildă, cel dintâi indiciu al seriozităţii: rostirea adevărului. Dacă ne examinăm fără menajamente, constatăm – cum o arată Habermas însuşi – că „trăirile de certitudine”, izvorâte din experienţe intuitive, sunt mai puternice decât „pretenţiile de validitate”, controlate intersubiectiv (Habermas, a, p. 421 – 423). De aceea, se întâmplă că uneori minţim deliberat spre a ne menaja partenerul şi a salva convenienţele, ori din vanitatea de a nu recunoaşte ceva care ne afectează imaginea. În genere, ne deprindem să ne liniştim

conştiinţa, dacă ea tresare la dubioasele noastre tranzacţii cotidiene, spunându-ne că în cazul unui interes personal major scopul scuză mijloacele. Mai adesea însă ne autoamăgim involuntar, fiindcă nu ne cunoaştem suficient pe noi înşine, ne privim cu complezenţă, ne-a intrat în reflex tactica de a găsi justificări pentru orice eroare sau măcar de a o minimaliza până împingem greşeala în derizoriu etc. Adevărul este pentru mulţi un concept fragil, lesne manipulabil, căci îl putem eluda prin omisiune (cum am făcut-o mai toţi în vremea dictaturii comuniste), ori îl putem neutraliza prin eufemizare, ori îl putem închide într-o formulă reductivă, cum face Habermas însuşi, când spune: „Numim adevărat un enunţ atunci când predicatul revine obiectului desemnat” (*ibidem*, p. 208). (Dar cum se poate stabili convenienţa predicatului cu subiectul fără a preciza în ce context ne aflăm?) Criteriul justeţei normative ridică şi mai multe probleme, de vreme ce în materie de comportamente şi morală există standarde diferite şi interpretări contradictorii asupra a ceea ce trece drept bun, convenabil, oportun etc. Cât priveşte criteriul veracităţii, utilizarea sa nu e mai puţin anevoioasă, între altele şi fiindcă depinde de credibilitatea vorbitorului, însă în numeroase cazuri „nu ştim” dacă vorbitorul ne înşiră baliverne ori dacă nu cumva îşi spune poveşti lui însuşi.

Modul de a o verifica ar fi să vedem cum acţionează: „Pentru a decide veracitatea exprimărilor recurgem… la justeţea acţiunilor”, iar justeţea unei acţiuni se măsoară prin aceea că se conformează unei reguli, a cărei valabilitate intersubiectivă nu poate fi apreciată din exterior, ci convenită printr-un consens. Însă, în felul acesta, ne mişcăm în cerc: „Problema veracităţii exprimărilor nu poate fi decisă printr-un recurs la adevărul enunţurilor, atunci când problema adevărului enunţurilor necesită în prealabil recursul la veracitatea exprimărilor” *(ibidem,* p. 216).

„Etica discuţiei”

O orientare semnificativă a gândirii contemporane, care pune clar problema modalităţilor de validare a interpretărilor complexe, de tip comprehensiv, folosite îndeosebi în ştiinţele umane, o constituie ceea ce

Apel şi Habermas au lansat în anii 70 pe piaţa ideilor sub denumirea, poate improprie, de „etica discuţiei”. Plecând din direcţii diferite – Apel de la ruptura cu Heidegger, Habermas de la distanţarea de Şcoala de la Frankfurt –, cei doi cercetători s-au întâlnit în preocuparea de a găsi o bază de obiectivitate raţiunii practice, cu

ajutorul reînnoirii pragmatice a lingvisticii.

Apel, care l-a introdus în Germania pe Peirce, este îndatorat ctitorului american al semioticii. Potrivit acestuia, orice agent care vrea să afle adevărul pe cale proprie, prin reflecţie desfăşurată în singurătatea cabinetului său, cade lesne pradă iluziilor şi erorii. Posibilitatea de a-şi învinge failibilitatea inevitabilă rezidă în participarea lui la o comunitate efectivă de comunicare, unde punctul de vedere propriu se confruntă cu al celorlalţi participanţi la dialog, într-o interacţiune profitabilă tuturor. Apel îşi însuşeşte ideea lui Peirce de a substitui conştiinţa transcendentală, socotită de metafizică, în lungul secolelor, drept subiectul şi garantul cunoaşterii, prin comunitatea interpreţilor, atât cea reală, cât şi cea nelimitată ori ideală, funcţionând ca un postulat contrafactual. Scopul ar fi, bineînţeles, acela de a ajunge cândva, de fapt într-un viitor intangibil, la un „consens ideal”. După cum observă just Adela Cortina, există aici schiţată o teorie consensuală a adevărului, pe care o va teoretiza şi justifica mai târziu Habermas, şi postularea unui „ethos” necesar oricărui om de ştiinţă (necesitatea căutării cu obstinaţie a adevărului, disponibilitatea de a renunţa la propriile opinii când contraargumentele sunt convingătoare, acceptarea criticii drept instrument

indispensabil cercetării etc.). Lărgind comunitatea savanţilor la cea a tuturor indivizilor dotaţi cu competenţă comunicativă şi articulând problemei adevărului enunţurilor chestiunea validităţii normelor, jaloanele eticii discuţiei sunt deja puse (Cortina, p. 198 – 201).

Habermas îmi pare apropiat în câteva din opţiunile lui fundamentale de raţionalismul critic al lui Popper, pe care l-am prezentat în altă parte (p. 135 – 141). Conştient că pe terenul raţiunii practice suntem incapabili să ne probăm punctele de vedere, care rămân, oricât ne-am sili să le demonstrăm, nişte simple „conjecturi”, Popper suplineşte – cum ştim – certitudinea imposibil de atins prin asentimentul intersubiectiv, obţinut pe calea unei dezbateri critice. Însă condiţia desfăşurării corecte a unei asemenea dezbateri presupune existenţa unei „societăţi deschise”, democratice, în care oricine să se poată exprima liber şi să aibă un statut egal celorlalţi, ceea ce contează nefiind nici naţionalitatea, nici confesiunea, nici averea ori puterea participanţilor la discuţie, ci numai forţa argumentelor lor. Totuşi, Popper îi contrariază pe mulţi dintre fidelii săi, susţinând că „alegerea în favoarea raţiunii”, cea mai importantă „decizie morală cu putinţă”, fiindcă de ea depinde legitimarea normelor care ne călăuzesc existenţa, tocmai această piatră de hotar a

cugetului nostru nu poate fi întemeiată raţional. Decizia „în favoarea raţiunii” este moralmente justificată, ea trebuie luată fără doar şi poate; totuşi, în sprijinul ei nu putem invoca decât un mobil iraţional, „credinţa” că procedăm bine.

Mai radical, Apel se opune acestui mod de a vedea lucrurile. El consideră că fundamentul ultim al raţiunii este demonstrabil, însă nu pe cale deductivă, cum voia Popper, ci descoperind printr-un proces de autoreflecţie presupoziţiile implicate necesar în orice schimb de argumente valabile intersubiectiv. În opinia lui, spre deosebire de enunţurile empirico-ipotetice, care se bazează pe verificare practică, enunţurile filosofice pot şi trebuie validate cu ajutorul principiului pragmatic-transcendental al noncontradicţiei performative. (O contradicţie performativă se instaurează între enunţ şi enunţare, atunci când ceea ce afirm mă implică într-o postură intenabilă sub raport logic; de pildă: „Ştiu că toţi locatarii au murit în explozia produsă de o scurgere de gaze, iar eu mă aflam printre ei”.) Concret, strategia lui Apel constă în a susţine că o poziţie ostilă raţiunii se expune contradicţiei performative din momentul în care începem s-o argumentăm, căci în felul acesta ea presupune ceea ce revocă, adică valoarea raţionalităţii (Mesure, p.

168 – 172). Ca atare, sarcina filosofiei ar fi de a pune în lumină „nu numai elemente pentru care nu găsim alternativă, ci şi elemente ineliminabile pentru că sunt indepasabile”, neavând nici caracter ipotetic, nici failibil, de fapt inerente oricărei cunoaşteri ori acţiuni încărcate de sens (Cortina, p. 201 – 204).

Precaut în utilizarea termenului „transcendental”, fiindcă, pe de o parte, introduce o separaţie prejudiciabilă între ştiinţe şi filosofie, iar, pe de alta, îi sustrage istoriei anumite elemente declarate a priori, Habermas rămâne ezitant în problema unui „fundament ultim”. Eforturile lui tind totuşi spre construirea unei „pragmatici universale”, ştiinţă însărcinată să reconstruiască bazele generale ale validităţii vorbirii, prin colaborarea filosofiei cu ştiinţele umane, însă în spirit „failibilist”, adică fără să asocieze posibilitatea adevărului cu imposibilitatea erorii. Dar tocmai fiindcă sugerează o îndoială în incondiţionalitatea raţiunii, el susţine, aş spune, cu energie sporită, necesitatea discuţiei libere, neconstrânse, deschise criticii, supuse regulii majore a celui mai bun argument, singura ce poate pune sub semnul întrebării legitimitatea normelor sau pleda în favoarea schimbării lor (Marga, e, p. 305 – 311).

Trecând peste deosebirile de păreri dintre Apel şi

Habermas, care rămân totuşi secundare, trebuie admis că paternitatea „eticii discuţiei” le revine amândurora. Ea este expusă într-o serie de contribuţii deschise prin două opere majore, *Transformation der Philosophie* (1973) a lui Apel şi *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) a lui Habermas, urmate de multe alte contribuţii care completează, rectifică anumite aspecte ori răspund obiecţiilor primite. Mă rezum aici la câteva notaţii sumare.

Potrivit lui Habermas însuşi, etica discuţiei îşi propune să reformuleze morala kantiană în chestiunea fondării normelor, cu ajutorul teoriei comunicării. Ea revigorează filosofia politică, pe care mulţi o credeau perimată, şi deschide perspective fecunde unei reînvestiri raţionaliste a hermeneuticii, prin mutarea accentului de la teorie spre practica socială, de la filosofia conştiinţei spre limbaj şi de la monologism spre dialog şi intersubiectivitate. Îşi afirmă o vocaţie universalistă prin aceea că vrea să convingă de legitimitatea enunţurilor ei pe toţi cei competenţi şi dispuşi să ia parte la o discuţie guvernată de reguli raţionale. Este o etică de caracter cognitivist, în măsura în care susţine posibilitatea ajungerii la un consens raţional, pe baza victoriei celui mai bun argument. În fine, e o etică procedurală (care preconizează mijloace de a ameliora modalităţile de lucru şi

funcţionarea persuasiunii), nu una substanţialistă (care stabileşte bunurile necesare vieţii şi ierarhizarea lor).

Ca o exemplificare a cerinţelor eticii discuţiei, Habermas a oferit o expunere a principalelor reguli pe care interlocutorii ar trebui să le urmeze într-un proces argumentativ. De fapt, este vorba de a explicita lucruri ştiute, integrate competenţelor noastre în lungul parcurs al socializării (familie, şcoală, experienţa vieţii), dar pe care nu le conştientizăm sau pe care nu le aplicăm: locutorii au dreptul să se exprime în deplină libertate, să problematizeze orice afirmaţie, să nu fie supuşi niciunei constrângeri; au şi datoria de a fi coerenţi, de a nu-şi contrazice propriile susţineri, de a nu schimba pe parcursul discuţiei semnificaţia dată conceptelor, de a se comporta cu bună-credinţă; ei trebuie să vizeze apropierea de situaţia de „vorbire ideală”, deoarece aceasta este „imunizată la represiune şi inegalitate”. Dar fiindcă practica e infinit diversă şi iregulară, Habermas admite că „e nevoie de măsuri instituţionale pentru a neutraliza limitările empirice inevitabile şi influenţele interne şi externe evitabile, astfel încât condiţiile idealizate, deja presupuse de participanţii la argumentare, să poată fi îndeplinite cel puţin printr-o aproximare mulţumitoare” (Habermas, d, p. 87 – 91).

Deşi criticabile sub raport pragmatic, regulile preconizate de Habermas permit deducerea unui principiu de universalizare (U), aflat la temelia presupoziţiilor argumentative: „Orice normă valabilă trebuie să satisfacă condiţia potrivit căreia consecinţele şi efectele secundare provenind în mod previzibil din faptul că norma a fost general respectată, în intenţia de a satisface interesele fiecăruia, pot fi acceptate de toate persoanele interesate” (*ibidem*, p. 92). Ceea ce înseamnă că normele care nu satisfac decât interese individuale ori de grup nu sunt moralmente justificate, chiar dacă pot servi din punct de vedere politic. De aceea, Habermas merge mai departe, formulând principiul „D” care sintetizează în fapt etica discursului: „Nu pot pretinde la validitate decât normele acceptate sau care ar putea fi acceptate de toate persoanele interesate, în măsura în care participă la o discuţie practică” *(ibidem).* După cum s-a observat, principiul „D” pare o versiune discursivă a imperativului kantian al autonomiei voinţei, făcând sensibilă ideea imparţialităţii, dar şi preţul plătit pentru a o instaura: doar acele norme sunt valide care decurg dintr-o voinţă raţională, adică ale unei persoane dispuse să dialogheze conform regulilor proprii unei situaţii ideale de vorbire (Cortina, p. 206 – 207).

Din punct de vedere principial, „etica discuţiei" se bazează pe singura axiomatică epistemologic plauzibilă în fondarea obiectivităţi! „raţiunii practice", cea kantiană, întrucât ea înlocuieşte criteriile corespondenţei ori noncontradicţiei, inaplicabile în spaţiul codurilor probabiliste, prin criteriul „intersubiectivităţii". De aceea, probabil, deşi Habermas a formulat critici dure la adresa liberalismului, mai ales în scrierile sale timpurii, a ajuns să le relativizeze până într-acolo încât a putut afirma recent că natura litigiului său cu Rawls „rămâne în limitele înguste ale unei dispute de familie" (Habermas, h, p. 10). De fapt, în scrierile sale mai noi *(Faktizität und Geltung*, 1992, şi *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996), Habermas pare a transforma „etica discuţiei" într-o „teorie a discuţiei", vizând „un model procedural de democraţie deliberativă", care încearcă să depăşească soluţiile preconizate atât de liberali, cât şi de comunitarieni, considerate ambele unilaterale, preluând într-o sinteză ce ar avea mai bun şi unii, şi ceilalţi (Cortina, p. 208 – 217).

Nu voi stărui aici asupra punctelor care-i separă pe Habermas de Apel, nici asupra perspectivelor deschise de numeroasele dezbateri actuale asupra statutului societăţilor democratice, a raporturilor dintre morală, politică, drept ori a problematicii obiectivării şi

universalizării normelor. Este neîndoielnic că „etica discuţiei” are marele merit de a sublinia importanţa crucială a principiului argumentării raţionale în viaţa şi organizarea societăţilor democratice. Ea promovează transformarea indivizilor în cetăţeni responsabili, care să ia parte, prin procedura alegerilor şi a dezbaterilor publice, la procesul de adaptare a colectivităţii la cerinţele mereu noi ale dezvoltării economice, sociale, tehnico-ştiinţifice. Cu toate astea, ea lasă o serie de probleme fără răspuns şi prezintă aspecte labile în chiar osatura ideilor de bază. Ceea ce le reproşez acestora, în primul rând, ţine de situarea lor la un nivel prea abstract, îndepărtat de realităţile conversative pe care îşi propun să le gestioneze. Confruntate cu practica dialogică, ele par vagi şi contradictorii.

Vagi, fiindcă reprezentarea „situaţiei ideale de vorbire” ori a „normelor acceptate de toţi” diferă de la subiect la subiect, în funcţie de aspiraţiile, credinţele şi contextul de viaţă al fiecăruia. Ar fi oare cu putinţă ca într-o chestiune esenţială, ţinând, spre exemplu, de fundamentul organizării politice a societăţii, un islamist fanatic să ajungă azi la o viziune asemănătoare sau măcar apropiată de cea a unui intelectual laic occidental, de obedienţă liberală? Trebuie admis că, în anumite situaţii

excepţionale, cum s-a şi întâmplat, de altfel, ei s-ar putea înţelege asupra unui armistiţiu provizoriu, care să amâne tranşarea litigiului, să evite a-l discuta în fond, găsind astfel o soluţie practică, temporară şi limitată, de convieţuire. Altminteri, singurul acord posibil ar consta în recunoaşterea dezacordului lor ireconciliabil. Aşa cum stau lucrurile deocamdată, este greu să ne închipuim că occidentalul ar renunţa la raţionalitatea critică, iar musulmanul la prescripţiile religiei sale. Ambii ar paria desigur pe cursul evoluţiei viitoare, sperând că, în cele din urmă, victoria le va aparţine (prin „selecţie naturală”, ceea ce înseamnă supravieţuirea celui mai puternic graţie zeilor pe care fiecare parte îi consideră complici?). Varianta unei negocieri, în stare să împace lucrurile prin concesii reciproce ori prin adoptarea unei soluţii care să depăşească într-o sinteză inventivă ambele alternative, nu e principial imposibilă, dar, pe moment cel puţin, pare utopică.

Însă, cum am sugerat deja, conceptul de „vorbire ideală” este şi contradictoriu fiindcă ignoră „finitudinea” subiectului, faptul că nicio interpretare nu rămâne indisputabilă (de vreme ce momentul şi locul din care emerge e mereu altul). De aceea, *stricto sensu*, diverse interpretări ale aceluiaşi text pot fi egal valabile, deşi pe

unele le preferăm altora din motive estetice, etice, de claritate expozitivă etc. Şi, în orice caz, nu e de conceput un progres al cunoaşterii care să aibă un punct terminus. „Dacă e exact că – spune Albrecht Wellmer – condiţiile finitudinii sunt în acelaşi timp condiţiile de posibilitate ale intercomprehensiunii lingvistice, asta presupune că nu putem gândi în mod coerent un atare telos al intercomprehensiunii lingvistice, pe care să-l numim kantian, regat al lui Dumnezeu sau, ca la Apel, comunitate ideală de comunicare”. (Wellmer, p. 137)

Neînţelegerile şi depăşirea lor în cotidianul comun, înţelegerea cu partenerii de conversaţie are adesea caracterul „primar”, al stereotipurilor şi automatismelor, fără interpretare ori cu interpretare de gradul zero. Când dialogul progresează şi începe un schimb de opinii, apar şi demersurile de negociere a sensului, care pun în mişcare resursele noastre interpretative (ce spune interlocutorul? ce vrea să spună? cât e de adecvat la situaţia de comunicare? e plauzibil? e sincer? în ce măsură opinia sa concordă cu ceea ce ştiu sau cred? etc.). În fiecare moment al discuţiei, locutorii îi apreciază desfăşurarea şi se mobilizează pentru a o continua, ţinând cont de tema în dezbatere, de miza ei, de

propria-le personalitate, de inserţia în acelaşi sau în alt context cultural etc. La încheierea conversaţiei (din motive de bună învoială, din constrângeri de timp ori de alt ordin etc.) rezultatul poate fi uneori nedecis („vom continua altă dată”, „ne-am înţeles mai bine opţiunile, chiar dacă nu ne-am pus de acord”, „cu X nu am ce discuta, suntem pe alte poziţii” etc.). Alteori, pozitiv (înţelegere deplină ori parţială – termenul de „parţial” suportând denotaţiile şi conotaţiile cele mai diferite) ori negativ („nu înţeleg ce vorbeşte”, „ceea ce spune e greşit”, „îmi înţelege eronat cuvintele”).

Pentru cine analizează riguros practicile conversative care depăşesc schimbul rutinier de replici (la piaţă, cu vecinii în faţa blocului, cu colegii de serviciu etc.), noţiunea de „înţelegere deplină” nu se justifică: ea pare mai degrabă un deziderat decât o realitate. Nu este nevoie să fii deconstructivist pentru a observa că neînţelegerile sunt mai frecvente decât înţelegerile (Schleiermacher susţinea acest lucru încă acum aproape două secole); în dialoguri, discursuri, lecturi întâmpinăm mereu oscilaţii, uneori majore, ale sensului atribuit aceloraşi cuvinte ori fraze, ne împiedicăm continuu de ambiguităţi, incongruităţi, aproximări şi idiosincrazii ale exprimării. Un recent articol reţinut în culegerea *Herméneutique: textes,*

sciences (1997), semnat în comun de trei autori: John Stewart, Ruth Scheps, Pierre Clément, constată că, „la limită, s-ar putea afirma că, dată fiind marea variabilitate a contextelor, care provine, pe de o parte, din jocul combinatoriu cu alte cuvinte, propriu limbilor sintactic structurate, şi, pe de altă parte, din diversitatea situaţiilor de interlocuţie, un cuvânt nu e niciodată utilizat de două ori ca să spună exact acelaşi lucru. Semnificaţia cuvintelor este totdeauna mai mult sau mai puţin metaforică, iar mecanismele poeziei, departe de a fi excepţia, constituie regula funcţionării lingvistice”. Întrebarea care se pune în acest caz e atunci: cum parvenim să ne înţelegem?

Merită amintit, pentru a da mai multă credibilitate cercetătorilor menţionaţi, că şi Gadamer face în *Adevăr şi Metodă* o observaţie similară. Comprehensiunea – ţine el să ne avertizeze – nu e un comportament doar „reproductiv”, ci şi, îndeosebi, „productiv”. De aceea, „a înţelege nu înseamnă a înţelege mai bine, nici în sensul unei cunoaşteri mai bune a lucrului, graţie unor concepte mai clare, nici în sensul superiorităţii de care conştientul ar dispune în raport cu caracterul inconştient al producerii. Ajunge să spunem că de îndată ce înţelegem, înţelegem altfel” (Gadamer, a, p. 318). Altundeva, remarcând că nicio comprehensiune nu acoperă perfect

ceea ce un emitent dă de înţeles, el repetă că „a înţelege înseamnă totdeauna a înţelege altfel” (Gadamer, b, 2, p. 27).

Şi atunci întrebarea pusă revine neliniştitor: „dacă” aşa stau lucrurile, cum reuşim totuşi să ne înţelegem? Mult mai puţin decât suntem înclinaţi să credem. „Chiar dacă înţelegem totdeauna ceva, graţie tezaurelor de imaginaţie creatoare pe care le desfăşurăm spre a forma, ca şi pentru a interpreta enunţuri, neînţelegerea rămâne un factor comun al comunicării lingvistice. Oricărei interpretări i se ataşează o incertitudine care constituie corelatul inevitabil al bogatei variabilităţi a semnificaţiilor”. (Stewart, Scheps, Clément, p. 243)

Expresia „tezaure de imaginaţie creatoare” trimite la procedurile „idealizării”, „tipicităţii” şi ale „reciprocităţii perspectivelor” preconizate de Schütz, pe care le-am evocat deja, la rutinele corectării tacite, ordonării frânturilor dispersate ale oralităţii, învestirii imaginative a vidurilor semantice, inducţiilor asupra sensurilor nespuse plecând de la gesturile şi mimica interlocutorului etc. – descrise de „analiza conversaţiei”, iniţiată de Harvey Sacks, extinsă şi dezvoltată în ultimele decenii de o armată de cercetători. În pofida utilizării tuturor mijloacelor de depistare a intenţiilor veritabile ale locutorului, cu atât mai

reuşite cu cât ele se sprijină pe un context comun şi presupun o relaţie de intimitate între parteneri, experienţa arată că şi în asemenea cazuri privilegiate se produc neînţelegeri. E însă evident că acestea sunt şi mai frecvente şi mai distorsionate, uneori iremediabile în situaţiile extraconversaţionale, când partenerii nu se cunosc ori când contextul lor secundar e diferit, îndeosebi când avem a face cu texte de care ne despart distanţe temporale şi/sau culturale.

În pofida dorinţei de a evita eşecul punerii de acord măcar cu interlocutorii noştri familiari (rude, prieteni, colegi etc.), fără a-i mai lua în calcul pe toţi cei cu care avem interesul de a coopera, neînţelegeri survin mereu, clipă de clipă, din cele mai diverse pricini. Unele au ca origine înţelesul diferit pe care-l atribuim cuvintelor şi expresiilor verbale ori interpretării pe care o dăm atitudinii ilocutorii a vorbitorului (intonaţia, mimica, gesticulaţia, jocul surâsului, privirea – rece, indiferentă, compasivă sau maliţioasă etc.). Alte neînţelegeri apar din ciocnirea de interese dintre locutori, care se traduce prin susţineri contradictorii ori, în tot cazul, fără numitor comun. Sunt apoi foarte frecvente disputele apărute din cauza afilierii unuia ori altuia la filosofii de viaţă, ideologii, politici, credinţe, la opinii, puncte de vedere, moduri de

comportament incompatibile ori suficient de îndepărtate ca să dea loc la rivalităţi, certuri, schimburi de replici mai mult sau mai puţin dure. Alteori, lipsa înţelegerii e cauzată de informaţiile greşite de care dispune unul sau de care uzează ambii parteneri ai unei discuţii sau de erorile lor de logică (generalizări pripite, temeiuri false etc.) sau de incapacitatea de a-şi domina sentimentele, mai ales resentimentele, vanităţile şi orgoliul etc. Nu voi continua această listă, care urmăreşte doar să sugereze cât de vastă este aria şi cât de diversă motivaţia neînţelegerilor cu care ne confruntăm cotidian.

Două aspecte ne vor reţine atenţia. În primul rând, caracterul inevitabil al incomprehensiunii, care poate fi interpretată prin analogie cu recunoaşterea actuală a ubicuităţii „erorii” în ştiinţă. În adevăr, după ce eroarea a fost multă vreme diabolizată, fără nuanţă, drept eşec, modernitatea a ajuns la concluzia că adecvarea la real presupune luarea ei în calcul. Problema nu este doar că uneori natura greşeşte şi ea (de exemplu: anomalii aleatorii în programarea genetică), ci că într-o serie de fenomene, de tipul moleculelor de gaz, a căror evoluţie o modelăm probabilist, „eroarea” e înscrisă în datele de plecare, fiind ineliminabilă. Faptul că în mulţimea de molecule ale unui gaz există entităţi cărora nu li se aplică

regula tendenţială stabilită de ecuaţiile probabiliste constituie o „eroare” inevitabilă, dar acceptată şi care nu influenţează rezultatul global.

Neînţelegerea de origine lingvistică, în conceptul ei general, şi nu în accidentalul cotidianului, nu depinde, aşadar, doar de insuficienţe subiective ori de lipsa de bunăvoinţă a locutorilor. Ea derivă, cum am văzut, din natura însăşi a limbajului, care, în cele mai multe cazuri (textele PR ŞI AR), e lipsit de univocitate şi permite invenţia continuă de cuvinte şi expresii. Pe de o parte, ne silim să unificăm semnificaţiile, dar, pe de alta, să le individualizăm, ceea ce face ca dicţionarele limbilor vorbite să capete dimensiuni tot mai mari. Că înţelegem „altfel” o spunea nu numai Gadamer, ci şi Ch. Perelman, mult mai ataşat empirici: „Incomprehensiunea nu mai este considerată ca o eroare de interpretare, ca un accident evitabil, ci ca însăşi condiţia limbajului. Nu se mai distinge litera de spiritul textului pentru a le opune, ci pentru a susţine dreptul de a interpreta altfel decât litera o autorizează: în litera însăşi se vede un miraj care se dizolvă, aşa-zicând, între interpretările posibile” (Perelman, Olbrechts-Tyteca, 1, p. 165).

Cel de-al doilea aspect la care m-am referit, cu privire la neînţelegere, vizează modalităţile de a o depăşi.

Chestiunea e crucială. Dar, desigur, nu mă voi ocupa aici decât de latura hermeneutică a problemei. Amintesc doar că neînţelegerile, chiar cele de aparenţă inofensivă, ajung adesea să se acutizeze, transformându-se în conflicte serioase. Spre a împiedica tranşarea lor prin forţă, o lungă experienţă şi practică socială i-a condus pe oameni în cursul secolelor să creeze diferite mijloace paşnice de rezolvare. Dintre acestea unele au fost instituţionalizate (justiţia), altele s-au constituit în practici informale (concilierea, arbitrajul, suspendarea).

Justiţia, cu instanţele, procedurile şi reglementările ei, reprezintă una dintre întruchipările splendide ale civilizaţiei, o încununare a unui efort milenar de a introduce echitatea şi obiectivitatea în atribuirea dreptăţii, însă, în teorie, apelul la justiţie este sau ar trebui să fie ultimul, pe scara soluţiilor posibile. Mai înainte de a merge la tribunal, s-ar cuveni încercat efectul potenţial benefic al practicilor informale menţionate: concilierea, care urmăreşte stingerea litigiului printr-o renegociere a cauzei, ducând la un compromis acceptabil de ambele părţi; arbitrajul, implicând apelul la decizia unui terţ, a cărui competenţă, imparţialitate şi autoritate să fie recunoscută de toată lumea; suspendarea, „soluţie de avarie”, pentru că nu rezolvă cauza, ci o amână, în ideea

că scurgerea vremii schimbă perspectiva (domoleşte furia împricinaţilor, pansează rănile orgoliului, relativizează importanţa reală a disputei). Nu e mai puţin adevărat că, în anumite situaţii, amânarea exasperează conflictul mocnit, făcându-l exploziv.

Dar dacă nicio metodă nu are succes, dacă până şi sentinţa dată de magistraţi e contestată, cum se întâmplă de atâtea ori? Atunci se manifestă tentaţia folosirii forţei, mai ales când una din părţi crede că posedă avantaj ori când este atât de înfierbântată de ură încât nu mai ţine cont de riscuri.

Revin acum la obiectul nostru major de interes: modul de a depăşi neînţelegerile vorbirii şi ale incomprehensiunii. Cum să procedăm, nu neapărat pentru a le desfiinţa – am văzut că acest lucru nu e posibil –, ci măcar pentru a le atenua prezenţa şi a ameliora felul în care conversăm şi înţelegem?

În această direcţie, totuşi esenţială, hermeneutica filosofică are puţine lucruri de spus. Justificarea ei este că nici nu-şi propune să ofere standarde de determinare a corectitudinii aserţiunilor, ci că se limitează să răspundă întrebării: „ce se întâmplă când înţelegem? „sau, în alţi termeni: „care sunt condiţiile de posibilitate ale comprehensiunii? Ştim că, spre a deturna caracterul vicios

al cercului hermeneutic, Heidegger ne recomandă să pornim „de la lucrurile însele” şi de la „asigurarea temei ştiinţifice a înţelegerii”. Indicaţiile sunt excelente, dar cum să le traducem în fapt? Ce înseamnă efectiv „a porni de la lucrurile însele”? La rândul său, Gadamer ne îndeamnă să distingem între „prejudecăţile legitime” şi cele „eronate”. Da, asta e marea problemă, dar cum s-o rezolvăm?

În lipsa unui criteriu clar şi decisiv care să permită disocierea celor două tipuri de prejudecăţi, Gadamer preconizează două modalităţi de a-l substitui: recursul la tradiţie şi exploatarea distanţei temporale, însă, cum am arătat, tradiţia este un concept-umbrelă (există totdeauna mai multe tradiţii într-o cultură naţională, şi, în orice caz, alinierea la una din ele înseamnă „închidere” faţă de celelalte). Cât priveşte reculul în timp, e adevărat că ne permite adesea să vedem mai limpede ceea ce din orizontul prezentului apare confuz şi contradictoriu. Totuşi, criteriul rămâne precar: mai întâi, fiindcă nu ne ajută să departajăm între interpretările contemporane aflate în competiţie; în al doilea rând, fiindcă istoria e scrisă de învingători, ceea ce face ca importanţa unor concepţii sau texte să fie judecată în funcţie de eficacitate, nu de valoare. E vrednic de menţionat că Gadamer însuşi şi-a dat seama de insuficienţa argumentelor sale, aducând

în cea de-a cincea ediţie din *Wahrheit und Methode* o corectură măruntă, dar semnificativă evaluării propriilor teze: exprimarea foarte tranşantă din ediţia întâi: „Singură această distanţă temporală este în măsură să... etc”. (p. 320) devine în 1985: „Adesea această distanţă temporală este în măsură să... etc”. (Grondin, a, p. 171).

Argumentarea şi persuasiunea

Am văzut că, deşi deschise spre pragmatică şi „lumea trăită”, contribuţiile lui Habermas (teoria „acţiunii comunicative” şi „etica discuţiei”) se situează încă la un nivel abstract, fiind prea puţin operaţionale. Inspirate de preocupări similare, dar încercând să abordeze problemele la un nivel mai concret, se manifestă în a doua jumătate a secolului XX şi alte tendinţe urmărind consolidarea mijloacelor prin care „raţiunea practică” îşi poate întemeia ţelurile ei normative şi interacţionale, de tip dialogal. Ele au ca obiect fie resuscitarea teoriei argumentării, capitol căzut în uitare al vechii retorici (Ch. Perelman), fie reconstrucţia logicii, în cadrul „convorbirii raţionale” (Paul Lorenzen), fie încercarea de a epura aspectele nocive ale persuasiunii, puse în slujba violenţei şi a demagogiei (H.W. Johnstone Jr.) etc. (Marga, e, p. 248 – 254; Florescu, p. 199

– 201). Interesante şi promiţătoare sunt lucrările olandezilor Frans van Cemeren şi Rob Grootendorst, grupate sub denumirea de „pragmadialectică”, vizând integrarea metodică a logicii formale şi a lingvisticii descriptive într-un amplu program de studiere a dialogului argumentativ. Ei propun şi zece reguli ale discuţiei critice, a căror violare produce tot atâtea greşeli, ordonate într-o tipologie extrem de utilă prin nuanţarea diferenţelor între diversele categorii (Mortara Garavelli, p. 291 – 292; Cemeren, Grootendorst, p. 298 – 306).

Momentul cotiturii a survenit probabil în 1958, când au apărut, concomitent, manualul clasic *Traité de L'argumentation* al lui Ch. Perelman şi L. Olbrechts-Tyteca, dar şi cartea lui S. Toulmin *The Uses of Argument.* Ulterior, în contextul înmulţirii şi acutizării deosebirilor de păreri dintre indivizi şi naţiuni, într-o atmosferă de surescitare generală, când totuşi – ce ironie! – termenul „comunicare” pare să fi câştigat rolul de concept-cheie al modernităţii, chestiunea susţinerii adecvate a propriului punct de vedere şi posibilitatea influenţării celuilalt au devenit esenţiale, îndeosebi pe plan politic şi economic. Ne preocupăm mai mult decât oricând altă dată de „argumente”, ca temeiuri ale convingerilor tuturor celor ce cred sau se prefac a crede în democraţie, ca mijloc de

soluţionare paşnică a conflictelor şi ca instrument de persuasiune într-o lume în care libertăţile constituie încă un deziderat neîmplinit (sau fiindcă nu sunt instituţionalizate, sau fiindcă, deşi consemnate constituţional, nu sunt respectate). Iată de ce pretutindeni, în mod special în marile democraţii, se semnalează un interes sporit pentru retorică, mai ales sub ipostaza ei practică, de cursuri şi manuale de argumentare.

Chiar în deschiderea *Tratatului* său, Perelman face o observaţie esenţială: argumentarea ni se impune ori de câte ori cauza pe care o susţinem nu este nici evidentă, nici necesară. În matematici, de pildă, nu e nevoie să argumentăm, ajunge să producem raţionamente corecte, care să se bazeze pe premise întemeiate; concluziile dau certitudine, ceea ce înseamnă că pot fi repetate, cu acelaşi rezultat, de orice fiinţă raţională, în indiferent ce circumstanţe. În ştiinţele experimentale există, de asemenea, posibilitatea de a obţine aserţiuni exacte. Dacă faptele observate sau produse în laborator confirmă ceea ce postulează enunţurile, ajungem din nou la propoziţii evidente şi necesare, însă nu prin intuiţii raţionale, ci prin intuiţii sensibile, dar egal sustenabile. Ce se petrece însă cu obiectele ori fenomenele aparţinând domeniilor nonformalizabile, de felul intenţiilor, atitudinilor, opiniilor,

valorilor.

Comportamentelor etc? Oare acestea nu pot fi integrate unei cunoaşteri sistematice, raţionale, valide?

Potrivit lui Descartes, răspunsul este negativ. În prima parte a acestui studiu (p. 66) am menţionat că el considera că ceea ce nu este „decât” probabil are toate şansele să fie fals; că evidenţa e marca raţiunii, produsul unei demonstraţii, care operează cu judecăţi apodictice, plecând de la idei clare şi distincte; că dacă doi oameni au păreri diferite asupra aceluiaşi lucru, este sigur că unul din ei se înşală. Mai mult, că niciunul nu posedă adevărul, de vreme ce, în cazul că ar dispune de o vedere limpede şi exactă, ar putea-o expune interlocutorului, sfârşind prin a-l convinge.

Suntem azi departe de a aborda lucrurile cu aceeaşi rigoare şi simplitate: conceptul de adevăr pare a fi devenit friabil şi modest, sfera lui intransigentă şi monolitică de aplicaţie s-a restrâns, existenţa contrariilor nu mai anunţă cu necesitate prezenţa erorii, iar evidenţa nu mai serveşte drept probă, fiind ea însăşi o entitate interpretabilă. Concepţia lui Descartes ne trezeşte, poate, nostalgii aurorale, dar e inacceptabilă. Ca totdeauna, mai pragmatic şi mai flexibil ni se înfăţişează Aristotel. Căci el deosebea două categorii de probe, separate prin natura uzului:

probele analitice, care privesc enunţurile necesare, folosite în demonstraţii, şi probele zise „dialectice”, care se referă la domeniul probabilului, servind în deliberare şi argumentare.

Perelman este de părere că absolutismul exigenţei carteziene se află la originea desuetudinii în care a căzut secole de-a rândul teoria argumentării. De ce – se întreabă el – ar trebui să fimităm folosirea raţiunii la ştiinţele pure sau experimentale? Oare tot ce ţine de sfera emoţiilor, credinţelor, valorilor, conduitelor etc. trebuie abandonat iraţionalului? De fapt, întrebările acestea nu mai au în zilele noastre nicio relevanţă. Cursul dezvoltării cunoaşterii a scos din joc diviziunea pe facultăţi psihice; aşa-zisele ştiinţe ale spiritului se ocupă de fenomenele umane în integralitatea lor, interferând logicul şi afectivul, raţionalul şi iraţionalul, atenanţele socio-istorice cu variabilele biologice şi individuale, folosind în principal metode calitative, dar supunându-se regulilor generale ale demersului ştiinţific (obiectivitate, credibilitate, validitate etc.). Privilegiul conceptului de „evidenţă” este eliminat şi tocmai asta permite argumentării să-şi fondeze un obiectiv legitim propriu: cel de a câştiga adeziunea celorlalţi la aserţiunile prezentate asentimentului lor, prin dovezi constrângătoare, din punct de vedere logic şi informativ

(Perelman, Olbrechts-Tyteca, 1, p. 5).

Argumentarea, ca studiu al tehnicilor discursive, se ocupă deci, cu deplină îndreptăţire, de materiile aparţinând verosimilului, opinabilului, probabilului. Ea se deosebeşte de demonstraţie, care, în înţelesul ei strict, constituie o desfăşurare controlată şi riguroasă de raţionamente, folosite în matematici, logică şi ştiinţele exacte, cu scopul de a enunţa adevăruri incontestabile. Demonstraţia se serveşte de termeni cu semnificaţie univocă şi de propoziţii al căror conţinut semantic nu depinde de circumstanţele enunţării. Concluziile ei au un caracter necesar şi universal, recunoscut ca atare de orice individ competent.

Argumentarea este utilizată pentru a susţine sau a combate o anumită teză, pentru a verifica o presupunere, a elimina un dezacord sau a justifica un punct de vedere, a face publicitate unui candidat la alegeri sau unui obiect de consum, a lăuda sau a denigra pe cineva, a delibera între diverse alternative etc. E una dintre cele mai frecvente, dar şi cele mai poluate practici ale activităţii sociale pentru că poate servi fie binele, fie răul. Douglas Walton o defineşte drept „o modalitate de a raţiona ce are drept funcţie să descopere un curs de acţiune, precum şi să precizeze dacă acesta este rezonabil din punct de vedere

practic sau prudent, într-o situaţie dată”. Acelaşi autor vine şi cu o explicaţie complementară, sugerând că argumentarea e „o manieră de rezolvare constructivă a dezacordurilor, prin colaborare şi interacţiuni verbale menite să pună capăt conflictului de opinii” (Walton, p. 33, XI). (Spre deosebire de lingvişti, ca J.C. Anscombre, O. Ducrot şi J. Moeschler, care, în opinia mea, au deschis prea larg problematica argumentării, propunând o teorie a implicitului persuasiv conţinut în enunţuri, chiar dacă acestea nu au caracterul unei pledoarii, mă ocup aici numai de cazurile tipice; în acestea, cel ce emite o anumită prezumţie are, în ochii celorlalţi, obligaţia de a o justifica prin dovezi concludente.)

Caracteristic argumentării e că întrebuinţează limbajul natural, cu nenumăratele lui echivocuri, derive şi aproximări. Semnificaţia termenilor rămâne, de aceea, continuu deschisă şi interpretabilă, depinzând de convenţiile dominante în rândul auditoriului. Un bun vorbitor trebuie să fie clar, dar, în acelaşi timp, sugestiv (căci nu ne putem lipsi de metafore!), e dator să-şi definească atent noţiunile şi să-şi menţină „ruta centrală” a argumentării, fără a depăşi nivelul de comprehensiune şi motivaţia auditorilor. Pierre Oléron îi exprimă astfel dilema: „Argumentarea e un câmp conflictual, între grija

de a propune un raţionament riguros şi necesitatea de a ţine cont de vagul conceptelor cu care operăm” (Oléron, p. 9).

Îi atribuim, de regulă, celui care argumentează, dacă nu există nicio avertizare de sens contrar, angajamentul tacit de a respecta adevărul. De aceea, săvârşirea de sofisme ori a diverse tipuri de erori la vedere, cum ar fi generalizările forţate, eludarea unor laturi neconvenabile ale temei, raţionamentul circular, clasicul *non sequitur* (utilizat magistral de Titu Maiorescu în polemicile lui, sub varianta „nu e la chestie!”) etc., chiar dacă nu sunt identificate din prima ochire, sfârşesc prin a fi reperate şi au consecinţe dezastruoase. Dar chiar şi când emitentul pare a evita erorile şi adoptă o ţinută corectă, adevărul pe care-l enunţă nu are, în multe cazuri, decât o valoare circumstanţială. Corespunde cu ceea ce e acceptabil în contextul dat. „Căutarea adevărului nu este nimic altceva decât cea a posibilităţilor de eroare pe care trebuie să le eliminăm. Această căutare se efectuează numai local, în interiorul regulilor jocului în care eroarea se poate produce”. (Atlan, p. 354) Alt joc, alt adevăr! Dar, desigur, nu toate interpretările, prin urmare nici toate argumentele, sunt la fel de fragile, de efemere. Şi provizoriul îşi are ierarhiile lui. Unele puncte de vedere

sunt articulate mai solid decât altele, parvin să reunească în jurul lor adeziunea majorităţii experţilor şi se încorporează în paradigme durabile. Ceea ce nu înseamnă (dacă nu cumva acced la categoria demonstraţiilor!) că rămân neatinse de intemperiile istoriei.

Argumentarea se înrudeşte cu persuasiunea, termen pe care, în vorbirea curentă, mulţi îl consideră echivalent, deşi nu este cazul. Perelman porneşte de la o distincţie făcută de Kant, numind persuasiunea o argumentare destinată unui auditoriu particular, în vreme ce „convingerea” s-ar baza pe argumentarea care râvneşte să obţină asentimentul oricărei fiinţe raţionale (Perelman, Olbrechts-Tyteca, 1, p. 36 – 38). Îndărătul acestei deosebiri, nu tocmai precise, ghicim falia dintre subiectivitatea restrânsă la ceea ce ne satisface persoana limitată şi obiectivitatea pe care o vizează raţiunea însetată de universal. Mai uzuală şi mai clară îmi pare ideea, predominantă în şcoala americană, că persuasiunea ar fi tot o argumentare, însă care nu se limitează la folosirea de raţionamente (inferenţe de natură logică), ci se serveşte şi de mijloace de influenţare afectivă (vehemenţă pasională, intimidare, înduioşare, exercitarea de presiuni morale etc.) (Rybacki, p. 19 – 20).

Persuasiunea obţine rezultate spectaculoase în

influenţarea mulţimilor, întrucât „în mulţime facultăţile raţionale sunt strivite, în vreme ce intensitatea impulsurilor spontane şi a reacţiilor emoţionale creşte” până într-atât încât „indivizii sunt gata să comită acte pe care etica lor altfel le-ar condamna” (Moscovici, e, p. 399). Altminteri, pe cazuri singulare, apelul la afectiv, chiar dacă e imediat eficace, nu rezistă în confruntarea cu argumente solid întemeiate, care continuă să dea de gândit şi după depăşirea momentului de ebuliţie. În orice caz, pe termen lung, succesele bazate pe elemente de ordin emoţional pierd partida în competiţia cu probele sprijinite pe motivaţii raţionale consistente. Există însă, fără îndoială, şi situaţii în care raţionalul şi iraţionalul, acţiunea inconştientă a maselor şi raţionalitatea individuală ajung să conlucreze, sprijinindu-se reciproc; spre pildă, în cazul oratoriei politice, liderul plebiscitat de mulţimea partizanilor poate îmbina în discurs şi mijloacele seducţiei, destinate admiratorilor, şi mijloacele argumentării logice, destinate mai ales majorităţii indecise ori opiniei publice.

Modelul Toulmin

Nu am intenţia să intru aici în detaliile teoriei argumentării. Vreau totuşi, pentru a-i sugera tehnicile,

care au rămas, din păcate, la noi, în afara curriculelor şcolare, să mă opresc la un singur exemplu: la modelul lui Stephen Toulmin, foarte popular în colegiile şi universităţile americane. Toulmin sistematizează elementele esenţiale unei structuri argumentative la trei demersuri centrale şi alte trei adjuvante. Primele constau din *afirmaţii*, *temeiuri* şi *justificări*. Afirmaţiile reprezintă judecăţi de constatare (informaţii şi opinii, de caracter faptic, pe care am voi ca alţii să le accepte), judecăţi de valoare (aprecieri date evenimentelor, oamenilor, textelor etc. pe care, de asemenea, le-am dori împărtăşite de ceilalţi), postulare de definiţii (susţinerea unui anumit mod de a explica înţelesul controversat al unei noţiuni) şi enunţări de strategie (care pledează pentru un anumit curs al acţiunii).

Temeiurile constituie dovezile care fundamentează afirmaţiile, conferindu-le credibilitate. Ele se bazează pe expertize, observaţii, experimente.

Informaţii certificate de mai multe surse autorizate, mărturii indubitabile etc. Pe drept cuvânt, Toulmin remarcă faptul că „afirmaţia nu poate fi mai puternică decât temeiurile ce reprezintă fundamentul acesteia” (Toulmin, p. 26). De aceea, este extrem de importantă calitatea dovezilor, a probelor aduse, care trebuie să fie

„suficiente, reprezentative, relevante şi clare”. Ele au şi îndatorirea de a corespunde cu disponibilitatea publicului de a le admite, satisfăcându-i, pe cât posibil, şi pe cei mai exigenţi şi pe cei mai increduli.

Justificarea arată că drumul de la temeiuri la afirmaţii e raţional, că el se impune în mod necesar. „Sarcina celui care argumentează nu se rezumă la a ne convinge că a fost îndreptăţit să adopte personal afirmaţia iniţială, ci şi că noi înşine ar trebui să procedăm la fel” (Toulmin, p. 46). Trecerea de la temeiuri la afirmaţii rămâne de multe ori implicită în cotidianul comun, ceea ce poate deştepta nedumeriri ori confuzii. În orice caz, validitatea justificării este o problemă esenţială: de ea depinde, până la urmă, dacă o afirmaţie rezistă sau nu (Rybacki, p. 154 – 156).

Cele trei componente adjuvante sunt: *sprijinul* (oferă informaţii suplimentare explicite care au menirea de a spori încrederea acordată justificării), *nuanţările* (modalizarea afirmaţiilor cu caracter totalizant prin adverbe şi locuţiuni care limitează, dacă e nevoie, sfera aplicaţiilor: „uneori”, „cu excepţia”, „după toate probabilităţile”), *reconstrucţiile* (relativizarea afirmaţiilor care se bazează pe temeiuri şi justificări numai parţial sustenabile).

Modelul Toulmin are meritul că evidenţiază seriozitatea laborioasă cu care trebuie întocmit un argument ce se doreşte peremptoriu. Insistenţa pe buna preparare a dovezilor, pe relevanţa lor, pe evaluarea punctelor vulnerabile şi prevenirea eventualelor obiecţii e de natură să dea de gândit celor care se pronunţă cu suficienţă şi superficialitate, indiferent de tema în discuţie. De notat şi împletirea interpretării cu argumentarea, deşi modul lor de a conlucra nu e explorat în mod expres de Toulmin. E însă clar că interpretarea trebuie să intervină critic spre a analiza pertinenţa şi trăinicia probelor, iar argumentarea să le ordoneze şi să le expună într-o formă convingătoare şi accesibilă, ţinând seamă de pregătirea şi starea de spirit a auditorilor. Între cele două demersuri este indispensabilă o cooperare activă şi funcţională. Aceasta presupune o premisă elementară, dar greu de realizat, poate tocmai fiindcă, aflându-se pe buzele tuturor, e luată în serios de prea puţini: oricât de strălucită ar fi argumentarea în susţinerea unei cauze şi oricât de ascuţită perspicacitatea interpretului, deznodământul fericit al unui act de persuasiune, ca al oricărui dialog raţional, depinde, în mod hotărâtor, de o clauză etică, de buna-credinţă a ambelor părţi.

Montaigne şi proliferarea interpretărilor

Am subliniat adesea de-a lungul acestor pagini sarcina proprie a interpretării, ca treaptă superioară, conştientizată şi problematizantă, a înţelegerii primare. Aş vrea acum să conexez într-un tablou sintetic cele spuse, în mod dispersat, cu diverse ocazii, despre funcţiunile pe care le îndeplineşte. Accentuând ce este esenţial, am putea să-i atribuim interpretării cinci funcţiuni principale:

— ***M****ediatoare* – asigură o relaţie tranzitivă între două entităţi separate, spre exemplu între autor şi cititor ori între vorbitorii a doua limbi diferite ori între doi emitenţi aflaţi pe poziţii contrare (nu neapărat opuse). Funcţia medierii o îndeplineşte un terţ competent, interpretul, în cazurile menţionate, acesta e un critic (cronicar), un cunoscător al ambelor limbi (traducător) sau un arbitru, acceptat ori impus părţilor, în contextul lecturii şi elucidării unui text, rolul interpretului e asumat de cititorul însuşi. În această situaţie, nu mai avem însă a face cu un dialog în înţelesul curat al termenului, deoarece răspunsul la întrebările şi ipotezele cititorului nu le dă autorul însuşi, ci un substitut al său, construit chiar de lector şi deci inerent subiectiv, în pofida precauţiilor luate

şi a eventualelor eforturi de a căuta imparţialitatea. În lumea de azi, arbitrajul conduce cel mai adesea la soluţii de compromis mai degrabă decât la împărtăşirea poziţiei uneia dintre părţi.

— ***E****xplicativă* – deschide calea spre semnificaţie şi sens, ajutând la progresul înţelegerii; discriminează părţile, detaliile ori entităţile care intră în componenţa întregurilor complexe, dar, de asemenea, poate sintetiza elementele dispersate în ansambluri ori subansambluri coerente; clarifică, între două sau mai multe alternative de sens, care e ipostaza cea mai avantajoasă ori mai adecvată, contribuind la luarea hotărârii potrivite; avertizează asupra raportului dintre costurile unei decizii şi gratificaţia scontată, stimulându-ne ori, dimpotrivă, cenzurându-ne acţiunea; constituie şi o modalitate de a ieşi din dilema binarităţii disjunctive, care ne obligă mereu să tranşăm între „da” şi „nu”, excluzând intermediarii, fiinţările intervalului, lucrurile ambigue, cu statut indefinit, care nu se exclud unele pe celelalte; elaborează comentarii şi puncte de vedere care stimulează ori deschid piste noi de gândire. Asociată argumentării, aşa cum am văzut, interpretarea contribuie la selecţia afirmaţiilor, probelor, justificărilor etc., la găsirea sofismelor, subînţelesurilor,

definiţiilor incorecte date termenilor etc.

— ***E****xploratorie* – dezvăluie ce se ascunde îndărătul aparenţelor, sensul disimulat, simbolic ori posibil (în contextul dat al constrângerilor sintactico-semantice); emite supoziţii asupra intenţiilor veritabile ale autorului sau interlocutorului; demitizează interesele, dorinţa de putere, calculele şi subterfugiile care stau la baza ideologiilor şi a filosofiilor de viaţă; caută determinările cauzale, genealogia unor evenimente, modul în care se articulează secvenţele într-o intrigă, înlănţuirea motivelor care justifică o acţiune; încearcă să investigheze presupoziţiile, ceea ce în enunţare rămâne implicit, nespus, ceea ce textul „vrea să transmită” ori „comunică” fără să vrea.

— ***C****orectivă* – fără să dea certitudini, ea ameliorează calitatea sesizării conţinutului semantic al înţelegerii orale sau al primei lecturi, măreşte gradul de probabilitate al ipotezelor ori, altfel spus, elimină „impreciziile parazite” (Marcus), presupunerile implauzibile, aserţiunile lipsite de o argumentare satisfăcătoare. Optimizarea aceasta are preponderent un rol cognitiv. Operaţia care are loc implică reinserţia semnificaţiei în contextul discursului-obiect,

evaluarea acesteia în funcţie de miza vizată, efortul de a asimila ceea ce a scăpat primului contact cu textul (din cauza neatenţiei, obscurităţii etc.), ajustarea corespunzătoare a strategiei comprehensive (alegerea unui context secundar relevant, fixarea unor centri de control semantic etc.). De obicei, rezultatul acestei „revizitări” a textului se dovedeşte benefic, deoarece versiunea revăzută a conţinutului apare ca „mai bună” (în sensul adecvării, pertinenţei, bogăţiei de aspecte etc.) – cum considerau Betti şi Apel – sau ca „diferită” (aducând ceva nou, calitativ „altfel”) – cum susţinea Gadamer.

— ***C****ritică* – în utilizarea ei coerentă şi sistematizată, interpretarea este organul dubitaţiei; ea nu se mulţumeşte niciodată cu constatarea liniştitoare a adevărului dobândit, pune mereu la îndoială ceea ce e acceptat drept cert, indiscutabil, omologat de asentimentul general.

Această sensibilitate la suspiciune îi multiplică prezenţa în zilele noastre. Căci, în lumea contemporană, senzaţia nesiguranţei, legată de posibilitatea unor catastrofe naturale (un cutremur devastator, topirea gheţurilor din calotele polare etc.), a distrugerilor provocate de un război pustiitor, în care să se folosească armament atomic etc., a generalizat teama şi

neîncrederea. La asta se adaugă sentimentul unei crize majore a fundamentelor cunoaşterii, criza spiritualităţii şi a marilor religii, ascuţirea contradicţiilor aduse de globalizare între Nord şi Sud etc. La o propunere ca aceea făcută cândva de Paul Valéry filosofilor, de a compune un tratat cu tema: „Despre acele lucruri pe care nu ne-am gândit încă să le suspectăm”, e probabil că numărul celor dispuşi să accepte invitaţia ar fi în scădere drastică faţă de trecut, chiar şi faţă de cel apropiat *(Tel Quel*, 2, p. 228). Avem tot mai puternic impresia că domeniul evidenţelor se îngustează continuu, iar experienţa îndoielii devine universală. Mai supravieţuiesc oare multe lucruri de care să fim siguri, absolut siguri, încât să nu mai suscite întrebări? Pe care să le acceptăm fără rezerve? Pe care să nu le problematizăm?

Ar fi naiv să credem că împuţinarea interpretărilor constituie mereu şi necondiţionat un semn de progres. Desigur, în domeniul chimiei, fizicii, altor ştiinţe exacte, intensificarea eforturilor de a rezolva temele aflate pe ordinea de zi a cercetării duce la enunţarea de legi, constante, principii etc. cu valoare de certitudine, care scot interpretarea din joc. Însă de îndată ce revenim la contingenţă şi efemer, la fenomene cu definiţie versatilă şi frontiere vagi, gândirea interpretativă redevine inevitabilă.

Departe de a se raréfia, ea se extinde şi se adânceşte, căci, pe măsură ce sporeşte cunoaşterea, cresc numărul şi amploarea întrebărilor pe care ni le punem, de unde şi înmulţirea exponenţială a conjecturilor, comentariilor, a tentativelor de alegorizare şi parafrază, în cheie eufemizantă ori apocaliptică. Întrebările cer răspunsuri, iar răspunsurile, mereu provizorii şi parţiale, niciodată definitive, constituie rampe de lansare pentru alte întrebări. Astfel, interpretările proliferează, iar uzul lor scapă oricărui control. Situaţia îi era cunoscută şi lui Montaigne, acum 350 de ani.

Iată ce putem citi în capitolul XIII din cartea a III-a a *Eseurilor*: „Cine n-ar fi ispitit să spună că glosele sporesc îndoielile şi ignoranţa, de vreme ce nu există nicio carte, fie umană, fie divină, de care oamenii să se ocupe şi căreia interpretarea să-i fi epuizat dificultăţile? Al suiviva comentariu trimite la următorul încă mai complicat şi încâlcit decât cel dinainte. Ne punem oare vreodată de acord că «despre cutare carte s-a vorbit destul, că nu mai e nevoie să spunem ceva»? Cel mai bine se vede asta în tertipurile folosite în procese, în faptul că acordăm autoritate unui număr interminabil de învăţaţi, de nesfârşite hotărâri, de tot atâtea interpretări; şi totuşi socotim vreodată că e cazul să punem capăt nevoii de a

interpreta? observăm vreo îndreptare a lucrurilor ori vreun progres spre conciliere? ne trebuie mai puţini avocaţi şi judecători decât în vremea în care justiţia se afla în copilărie? Dimpotrivă, ne adâncim în confuzie şi ne pierdem capul; nu ne mai descurcăm printre atâtea piedici şi bariere”.

Cu mintea-i ascuţită şi spiritul de observaţie în perpetuă pândă, moralistul remarcă şi o altă meteahnă a culturii contemporane lui, alexandrinismul, vizibil şi azi în abuzul logoreei şi în vraja pe care o exercită comentariul. „Avem mai mult de-a face – spune Montaigne – cu interpretarea interpretărilor decât cu interpretarea lucrurilor; şi se scriu mai multe cărţi despre cărţi decât despre alte subiecte: nu facem decât să ne comentăm unul pe celălalt. Peste tot se îmbulzesc comentariile, autorii sunt cu mult mai rari. Ştiinţa principală şi cea mai renumită a vremii noastre nu e de a-i asculta pe erudiţi? Nu e acesta ţelul comun şi final al studiilor pe care le întreprindem? Opiniile noastre se caţără unele peste altele; cea dintâi serveşte de scară pentru cea de-a doua, a doua pentru a treia: ne ridicăm astfel din treaptă în treaptă şi se întâmplă ca cel care a urcat cel mai sus să aibă mai multă glorie decât merit, căci el nu s-a înălţat decât cu o fărâmă pe umerii penultimului”.

Dacă rândurile citate se potriveau situaţiei de la sfârşitul secolului al XVI-lea, ce să mai spunem despre extraordinara lor adecvare la prezent? Oare interpretarea interpretărilor n-a ajuns şi la noi un lucru mai important decât interpretarea lucrurilor? Oare opiniile noastre nu se grefează unele pe altele, nu suntem înlănţuiţi cu toţii în inextricabile relaţii de credit şi debit? Şi nu ne încearcă un sentiment al zădărniciei când constatăm că nimic nu se încheie, că nu există niciun text pe care o interpretare să-l fi epuizat?

Sentimentul general al celor ce am păşit în secolul XXI este că lucrurile nu merg bine, că lecţiile tragice ale trecutului nu par să ne fi învăţat minte, că echilibrul de putere şi consimţământ pe care se întemeiază actuala ordine a lumii e fragil şi ameninţat să se destrame. Cu adevărat îngrijorător nu e faptul că tot mai multe obiecte, conduite, sentimente tind să se transforme în „probleme", deci să devină interpretabile, ci că un număr tot mai mare de interpretări par comandate de teamă, frustraţii, paranoia, hedonism iresponsabil, dorinţă de putere, îngrijorător este că auzim tot mai numeroase voci care culpabilizează raţiunea, ca şi când ea ar purta răspunderea degradării relaţiilor omului cu transcendenţa, cu ceilalţi oameni, cu el însuşi. A devenit oare raţionalitatea o marfă

desuetă, fără valoare?

A fi raţional

Am vorbit în altă parte despre ce înseamnă să fii raţional azi. Am lăsat atunci întrebarea fără răspuns. Îl pot oare da acum, după lungul itinerar pe care l-am parcurs?

Examenul întreprins pe multiple linii de fugă a problematicii interpretative ne-a confirmat un fapt, de altfel bine ştiut, că mintea omenească e un obiect miraculos, dar fragil, capabil să realizeze lucruri minunate, dar extrem de vulnerabil la agresiunea propriilor fantasme. A fi raţional înseamnă astfel, pe de o parte, a gândi coerent şi logic; a ţine seama de vecinătăţi şi contexte, de constrângerile obiective ale realităţii, de faptul că lumea există, independent de mintea noastră (chiar dacă nu-i putem cunoaşte natura veritabilă); a accepta afirmaţiile sustenabile (justificate prin temeiuri ori sprijinite de probe), a acorda limbajului univoc şi riguros al ştiinţelor dure autoritatea obiectivităţii, a supune orice opinie unui examen critic (chiar şi în cazul în care se bazează pe consens), a negocia şi a favoriza compromisuri posibile (singura cale de a tranşa litigiile într-o lume plurală şi în mod democratic).

Pe de altă parte însă, a fi raţional înseamnă, de asemenea, a admite complementaritatea şi coabitarea *mythos-ului* şi a *logos-ului*; a atribui ştiinţei norme de acceptabilitate, nu norme de adevăr; a nu confunda „raţionalizarea”, care este calculatoare, algoritmică, instrumentală, cu „raţionalitatea”, care este argumentativă, comunicaţională, euristică; a recunoaşte imposibilitatea de a da o descriere logic-raţională satisfăcătoare a realităţii; a conştientiza faptul că lumea în care trăim nu ne permite să scoatem din joc subiectivitatea, aleatoriul, haosul, contradicţia, ambiguitatea, că valorile care conferă sens vieţii nu pot fi conceptualizate ori întemeiate teoretic (ci doar sugerate, deci comunicate indirect, prin arte şi literatură).

Într-un cuvânt, a fi raţional înseamnă a îmbina principiile cu pragmatismul, bunul-simţ cu fuga de rutină. În alţi termeni, dar în acelaşi spirit, iată ce spune Jon Elster în ultimele cuvinte ale cărţii sale dedicate problemei limitelor raţionalităţii: „O caracterizare deplină a naturii umane e necesar să comporte cel puţin următoarele trei trăsături: omul poate fi raţional în sensul că-şi poate sacrifica deliberat o gratificaţie prezentă în vederea unei gratificaţii viitoare. Omul este adesea iraţional, dovedind slăbiciune de voinţă. Omul îşi dă seama că e iraţional şi

poate să-şi impună constrângeri în scopul de a se proteja împotriva propriei sale iraţionalităţi. Această raţionalitate de substituţie, imperfectă, se ocupă (aşadar) şi de raţiune, şi de pasiune. Ceea ce poate se pierde este sensul aventurii” (Elster, p. 189 – 190).

Scepticii vor obiecta – şi pe drept cuvânt – că e mai uşor de spus decât de făcut. În adevăr, cum am putea asigura efectiv o cooperare fructuoasă între cunoaşterea logică şi cunoaşterea intuitivă, mitico-simbolică, imaginativă şi emoţională? Chiar dacă, aşa cum susţine Jon Elster, suntem în stare să ne sesizăm propria iraţionalitate, avem oare capacitatea s-o îngrădim, să-i impunem limite? Putem voi să vrem?

Ajunşi la capătul unui lung parcurs, trebuie să recunosc că nu am certitudini de oferit. Nu există reguli care să ne înveţe cum trebuie să procedăm spre a ne armoniza facultăţile divergente şi a găsi o partitură acceptabilă de comportament. Dacă suprasolicităm raţiunea, riscăm s-o transformăm într-o inchiziţie; dacă, dimpotrivă, cedăm iniţiativa impulsurilor necontrolate şi plusăm pe jocul nestingherit al fantasmelor şi afectelor, riscăm alunecarea în delir ori sacrilegiu. Trebuie să acţionăm cu tact, cu discernământ, cu deschidere, cu nuanţă etc., dar nimeni nu e în stare să ne explice ce

înseamnă „tact”, „discernământ”, „deschidere”, „nuanţă”. Oricât de înţelept ar fi vorbitorul şi oricât de încordată atenţia cu care-l urmărim, nu vom avansa dincolo de nişte explicaţii circulare, trimiţând la parafraze nebuloase, aproximative, superflue în măsura în care presupunem ştiut tocmai ceea ce ignorăm.

Poate că răspunsul la întrebările puse reclamă, mai presus de o minte clară şi de o fire echilibrată, capabile să se debaraseze de nevrozele actuale, un angajament moral. Însă Zygmunt Bauman ne avertizează – şi cred că are dreptate – că drumul spre moralitate nu este convergent cu cel al raţionalităţii: „Raţiunea nu poate ajuta eul moral fără a priva eul de ceea ce-l face moral: impulsul neîntemeiat, iraţional, indiscutabil, impardonabil şi incalculabil de a se îndrepta către alţii, de a mângâia, de a fi pentru, de a trăi pentru, fie ce-o fi. Raţiunea se ocupă de luarea deciziilor corecte, în timp ce responsabilitatea morală precedă orice reflecţie asupra deciziilor, deoarece nu ia şi nu poate lua în considerare nicio logică ce ar îngădui aprobarea unei acţiuni drept corectă” (Bauman, p. 269). Conştiinţa morală nu poate fi nici legiferată, nici raţionalizată. Ea nu poate fi introdusă prin coerciţie, nici prin persuasiune, nici evaluată în funcţie de criterii exterioare subiectului.

Din fericire însă ea există, ea continuă să existe. Căci în anii noştri această conştiinţă, „ultim stimulent al impulsului moral şi rădăcină a responsabilităţii morale”, „a fost doar anesteziată, nu amputată”. Aşa cel puţin susţine Bauman. Aşa îmi place şi mie să cred, observând că inocenţa copiilor continuă să dăinuie (deşi vârsta inocenţei pare a fi în scădere) şi că doi inşi aparţinând unor etnii care se detestă pot să convieţuiască în armonie (dacă sunt smulşi mediului lor formativ). De aceea, nu cred că orice speranţă e vană.

Dar dacă – îmi şopteşte o voce insidioasă a interiorităţii – ne îmbătăm cu palavre, dacă alianţa raţiunii cu buna-credinţă nu este deloc sigură, dacă găsirea unei căi de împăcare a raţionalităţii cu valorile sună a utopie, ce ne rămâne totuşi de făcut? Acelaşi lucru. Spre a ne salva demnitatea de fiinţe libere, nu există soluţie de schimb, pariul pe responsabilitatea morală nu cunoaşte alternativă, e singurul posibil.

COLLEGIUM. LITERE au apărut:

Paul Cornea – **Introducere în teoria lecturii**

Adelina Piatkowski – **Jocurile cu satyri în antichitatea greco-romană**

Adrian Marino – **Comparatism şi teoria literaturii**

Ferdinand de Saussure – **Curs de lingvistică generală**

Dan Horia Mazilu – **Noi despre ceilalţi. Fals tratat de imagologie**

Nicolae Manolescu – **Metamorfozele poeziei. Metamorfozele romanului**

Jean-Jacques Rousseau – **Eseu despre originea limbilor unde se vorbeşte despre melodie şi despre imitaţia muzicală**

Daniel Dimitriu – **Grădinile suspendate. Poezia lui Alexandru Macedonski**

Dumitru Irimia – **Introducere în stilistică**

Ioan Pânzaru – **Practici ale interpretării de text**

Gheorghe Drăgan – **Poetică eminesciană. Temeiuri folclorice**

Dan Mănucă – **Pelerinaj spre fiinţă. Eseu asupra imaginarului poetic eminescian**

Liviu Papadima – **Literatură şi comunicare.**

Relaţia autor – cititor în proza paşoptistă şi postpaşoptistă

Daniel-Henri Pageaux – **Literatura generală comparată**

Erich Auerbach – **Mimesis. Reprezentarea realităţii în literatura occidentală**

Monica Spiridon – **Melancolia descendenţei. O perspectivă fenomenologică asupra memoriei generice a literaturii**

Roger T. Bell – **Teoria şi practica traducerii**

D. Caracostea – **Expresivitatea limbii române**

Daniel Bougnoux – **Introducere în ştiinţele comunicării**

Armand Mattelart, Michèle Mattelart – **Istoria teoriilor comunicării**

Jean Bollack – **Sens contra sens. Cum citim? Convorbiri cu Patrick Llored**

R.H. Robins – **Scurtă istorie a lingvisticii**

D.M. Pippidi – **Formarea ideilor literare în Antichitate**

Matei Călinescu – **A citi, a reciti**

Mircea Iorgulescu – **Celălalt Istrati**